FILOSOFÍA Y DERECHO

De la Constitución a la moral

Conflictos entre valores en el Estado constitucional

Pau Luque

Marcial Pons

Colección

Filosofía y Derecho

José Juan Moreso Mateos
Jordi Ferrer Beltrán
Adrian Sgarbi
(dirs.)

DE LA CONSTITUCIÓN A LA MORAL
Conflictos entre valores en el Estado constitucional

PAU LUQUE

DE LA CONSTITUCIÓN A LA MORAL

Conflictos entre valores en el Estado constitucional

Marcial Pons
MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO
2014

La colección *Filosofía y Derecho* publica aquellos trabajos que han superado una evaluación anónima realizada por especialistas en la materia, con arreglo a los estándares usuales en la comunidad académica internacional.

Los autores interesados en publicar en esta colección deberán enviar sus manuscritos en documento *Word* a la dirección de correo electrónico *manuscritos@filosofiayderecho.es*. Los datos personales del autor deben ser aportados en documento aparte y el manuscrito no debe contener ninguna referencia, directa o indirecta, que permita identificar al autor.

En caso de ser aceptada la publicación del original, el autor deberá adaptarlo a los criterios de la colección, los cuales se pueden encontrar, en formato PDF, en la página web *www.filosofiayderecho.es*.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Pau Luque
© MARCIAL PONS
EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.
San Sotero, 6 - 28037 MADRID
☎ 91 304 33 03
www.marcialpons.es
ISBN: 978-84-15948-63-6
Depósito legal: M. 3787-2014
Diseño de la cubierta: Manuel Estrada. Diseño Gráfico
Impresión: ELECÉ, INDUSTRIA GRÁFICA, S. L.
Polígono El Nogal
Río Tiétar 24, 28110 Algete (Madrid)
MADRID, 2014

A mi abuela, Josefa Caballero Curiel,
i a la meva àvia, Elvira Figuera Jordana.
In memoriam.

«Nunca se convence a nadie de nada»

Rafael Sánchez Ferlosio (*El País*, 22 de mayo de 2007)

ÍNDICE

Pág.

AGRADECIMIENTOS 15

INTRODUCCIÓN 19

1. ¿QUÉ ES LA DIMENSIÓN ÉTICO-SUSTANTIVA DEL ESTADO CONSTITUCIONAL DE DERECHO CONTEMPORÁNEO? 19
2. ¿A QUÉ SE HACE REFERENCIA CUANDO SE HABLA DE LA ESTRUCTURA DE LA DIMENSIÓN ÉTICO-SUSTANTIVA DEL ESTADO CONSTITUCIONAL DE DERECHO CONTEMPORÁNEO? ... 25
3. ¿QUÉ ES UNA EXPLICACIÓN O HIPÓTESIS DE RECONSTRUCCIÓN DE LA DIMENSIÓN ÉTICO-SUSTANTIVA? 27
4. DOS CUESTIONES FUNDAMENTALES Y LOS CRITERIOS DE ELECCIÓN ENTRE TEORÍAS EN COMPETICIÓN 33
5. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN 34

CAPÍTULO I. **LA DIMENSIÓN ÉTICO-SUSTANTIVA DEL ESTADO CONSTITUCIONAL: MODELOS EXPLICATIVOS** 37

1. INTRODUCCIÓN 37
2. MODELOS NO CONFLICTUALISTAS 38
   - 2.1. Primer modelo: modelo minimalista 38
3. MODELOS CONFLICTUALISTAS 43
   - 3.1. Segundo modelo: el modelo irenista 51
   - 3.2. Tercer modelo: el modelo particularista 53

Pág.

4. ¿HAY ESPACIO PARA OTRO MODELO ENTRE EL IRENISMO Y EL PARTICULARISMO? 54

4.1. Cuarto modelo: el modelo pluralista dilemático 55

5. MODELOS RELEVANTES 56

6. UNA ESTRATEGIA HOLÍSTICA 57

CAPÍTULO II. **IRENISMO** 59

1. PRESENTACIÓN 59

2. OBJECIÓN DE LA INCOHERENCIA 61

3. OBJECIÓN DE LA INESTABILIDAD 67

4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES 78

CAPÍTULO III. **PARTICULARISMO** 81

1. PRESENTACIÓN 81

2. OBJECIÓN DEL HECHO NORMATIVO BRUTO 83

3. OBJECIÓN A LA OBJECIÓN DEL HECHO NORMATIVO BRUTO .. 86

4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES 93

CAPÍTULO IV. **PLURALISMO DILEMÁTICO** 95

1. PRESENTACIÓN 95

2. OBJECIÓN DE LA IRRACIONALIDAD 103

3. ¿CÓMO CONOCEMOS CUÁL ES EL CONJUNTO CERRADO DE PRINCIPIOS O VALORES MORALES? OBJECIÓN DE LA CLAUSURA 114

4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES 116

5. EPÍLOGO. CONFLICTOS PRÁCTICOS Y ELECCIONES PLURALISTAS EN RAZ 117

CAPÍTULO V. **LA CUESTIÓN METAÉTICA** 125

1. RELEVANCIA DE LA CUESTIÓN METAÉTICA 125

2. DOS GRANDES FAMILIAS 126

3. REALISMO MORAL 127

3.1. Realismo naturalista y realismo antinaturalista 128

3.2. Reductivismo y antirreductivismo. El argumento de la superveniencia 131

Pág.

4. ANTIRREALISMO 135

4.1. Primer antirrealismo 135
4.2. Segundo antirrealismo 137

5. *TERTIA DANTUR*? 139

5.1. Constructivismo ético 140
5.2. Realismo interno (o Dworkinismo) 142

CAPÍTULO VI. **METAÉTICA *VERSUS* IRENISMO, PARTICULARISMO Y PLURALISMO DILEMÁTICO** 145

1. PRESENTACIÓN 145
2. METAÉTICA *VERSUS* IRENISMO 147
3. METAÉTICA *VERSUS* PARTICULARISMO 154
4. METAÉTICA *VERSUS* PLURALISMO DILEMÁTICO 159
5. RECAPITULACIÓN 163

CAPÍTULO VII. **LA CUESTIÓN DE LOS DESACUERDOS** 167

1. DESACUERDOS JURÍDICOS Y DESACUERDOS MORALES (EN EL DERECHO) 167
2. DESACUERDOS INTACHABLES 169
3. ¿DESACUERDOS INTACHABLES EN RELACIÓN CON EL CONTENIDO ÉTICO-SUSTANTIVO DEL ESTADO CONSTITUCIONAL CONTEMPORÁNEO DE DERECHO? 174

CAPÍTULO VIII. **CONCLUSIONES** 181

1. RECAPITULACIÓN 181
2. CONCLUSIÓN 183

BIBLIOGRAFÍA 185

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el resultado de tres años de investigación en el marco del Doctorado en Filosofía del Derecho y Bioética Jurídica de la Universidad de Génova. Su contenido se corresponde, en buena parte, con la tesis doctoral que defendí, en junio de 2012, en el aula Meridiana de la Facultad de Derecho de la misma universidad ante un tribunal formado por los profesores Bruno CELANO, Paolo COMANDUCCI y José Juan MORESO.

Durante este periodo de tres años, y con posterioridad, he tenido la oportunidad de discutir las cuestiones que aquí desarrollo en varias sedes. Realicé seminarios en la Universidad Luigi Bocconi de Milán, en la Universidad de Palermo, en la Universitat de Girona, en la Universidad de Córdoba (Argentina), en el ITAM (México), en la Universidad Federico II de Nápoles y, por supuesto, en la Universidad de Génova. Quisiera dar las gracias a todas las personas que acudieron a estos seminarios y que me formularon observaciones, críticas o dudas.

Además, durante el año académico 2010-2011 pasé dos trimestres en el Departamento de Derecho de la Universidad de Chicago. Esta experiencia fue muy provechosa tanto desde el punto de vista académico como personal, y ambas cosas se debieron a la hospitalidad de Brian LEITER, que fui mi tutor a orillas del lago Michigan.

El punto de partida teórico de este trabajo, el pluralismo valorativo de Isaiah BERLIN, encuentra su razón de ser en una serie de conversaciones que mantuve con mi maestro y amigo, Francisco FERNÁNDEZ BUEY, durante los años 2007 y 2008. Por eso, y por haberme persuadido —de manera sutil y elegante— de que el optimismo de la voluntad resiste en más ocasiones de las que pensamos al acecho del pesimismo de la inteligencia, siempre le estaré agradecido y siempre le echaré de menos.

José Juan Moreso siguió este trabajo desde el principio. Me hizo sugerencias, me apoyó y me guió en el desarrollo del mismo; de hecho, buena parte de las ideas expuestas aquí hunden sus raíces, de un modo u otro, en la obra de Moreso, así que mi deuda con él, por ello y por la amistad que me profesa y que es recíproca, es mayúscula.

Otras personas con las que yo y este trabajo, por diferentes razones, estamos en deuda son Damiano Canale, Edith Cuautle, Jordi Ferrer, Daniel González Lagier, María Gutiérrez, Marisa Iglesias, Andrej Kristan, Isabel Lifante, José Luis Martí, Jordi Mir, Maribel Narváez, Álvaro Núñez, Diego Papayannis, Giorgio Pino, Jahel Queralt, Lorena Ramírez, Juan Ruiz Manero, Aida Torres y Alessio Sardo.

En el *tour de force* personal y psicológico que supone hacer un primer trabajo de este tipo llega un momento en que el autor sabe que va a poder con la tesis doctoral y que la tesis doctoral no va a poder con él. En mi caso, ese momento tuvo lugar un fin de semana de junio de 2011 en Palermo, en casa de Bruno Celano, mientras discutía con él las ideas que por entonces yo tenía más en la cabeza que en el papel. Creo que con la afirmación anterior queda clara la importancia de Bruno para mí y para este trabajo. Otra persona igualmente importante ha sido Cristina Redondo, mi directora de tesis. Su alta exigencia y rigurosidad —así como su ternura— han contribuido a construir y mejorar las ideas contenidas aquí. Agradezco a ambos su disponibilidad permanente a la discusión.

Íñigo Ortiz de Urbina es una de las personas responsables de que yo me haya dedicado a esta empresa incierta y a la vez fascinante de la filosofía del Derecho. Sólo por ello ya debería estarle eternamente agradecido, pero además, o sobre todo, me ha enseñado a caminar más decidido por las tierras de este mundo que, parafraseando a Machado, «son tierras para el águila, un trozo de planeta por donde cruza errante la sombra de Caín».

Federico Arena, Hernán Bouvier, Diego dei Vecchi y Diego Moreno me acompañaron en momentos diferentes, pero con la misma intensidad, en esta andadura. Les agradezco de forma especial su comprensión y su ayuda inestimable desde todos los puntos de vista.

Una mención especial merece el Dipartimento di Cultura Giuridica Giovanni Tarello de la Universidad de Génova. Me considero afortunado por haber tenido la oportunidad de haber hecho la tesis doctoral en un marco tan estimulante intelectualmente y a la vez tan cálido personalmente. Debo expresar mi gratitud a Mauro Barberis, Pierluigi Chiassoni, Isabel Fanlo, Giulio Itzcovich, Realino Marra, Susanna Pozzolo, Giovanni B. Ratti, Cristina Redondo y, sobre todo, a Paolo Comanducci y a Riccardo Guastini, por su hospitalidad, pero también por su exigencia. Sé que Paolo y Riccardo estarán en desacuerdo con

mi posición iusfilosófica expuesta aquí y que yo les podría cantar tranquilamente lo que canta Dylan: *«It ain't me babe, it ain't me the one that you are looking for»*, pero confío en que ese cortejo iusfilosófico, no plenamente correspondido, quede compensado por el afecto y la amistad que les tendré siempre y también por el agradecimiento por esa sana y razonable dosis de escepticismo que han inoculado en mí, aunque estoy seguro de que ellos serán escépticos —de lo contrario no serían genoveses— incluso acerca de mi escepticismo.

Por último, no quisiera concluir estos agradecimientos sin acordarme de aquellas personas que no tienen nada que ver con la academia pero que, en cambio, sí tienen que ver conmigo y, por tanto, de algún modo, con este trabajo: Eva Balcells, Enrico di Palo, David Gual, Liliana Iñarra, Ángel Luz, Ivan Mata, Roger Miró, Jaime Peña, David Raventós, David Rossmann, Federica Scopsi y Javier Soria.

A mis padres, Rafael Luque y Conxa Sánchez, y a mi hermana Marta les agradezco su amor incondicional, su apoyo constante y el estímulo permanente que ha supuesto crecer con ellos.

Nápoles, diciembre de 2013.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se explora cuál es la mejor explicación de la estructura de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho contemporáneo.

La afirmación anterior hace surgir, probablemente de forma inmediata, dos perplejidades: ¿Qué es la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho contemporáneo? y ¿a qué se hace referencia cuando se habla de la estructura de tal dimensión? Presentaré a continuación ambas cuestiones.

1. ¿QUÉ ES LA DIMENSIÓN ÉTICO-SUSTANTIVA DEL ESTADO CONSTITUCIONAL DE DERECHO CONTEMPORÁNEO?

La dimensión ético-sustantiva consiste en el conjunto de derechos, principios y valores éticos que encontramos en los ordenamientos jurídicos constitucionales de los Estados de derecho contemporáneos [1].

¿Pero en qué sentido los «encontramos»?

Algunas disposiciones jurídicas, constitucionales o de rango inferior, remiten o reenvían a derechos, principios o valores éticos o morales [2]. Este reenvío debe ser entendido de la siguiente manera: «La

---

[1] CELANO, 2009: 258-259.

[2] A no ser que se indique lo contrario, en todo el trabajo usaré indistintamente «ética» y «moral». Soy consciente de que en la literatura especializada tales términos no son siempre usados como sinónimos. Sin embargo, y esto constituye una estipulación o redefinición para los fines de este trabajo, yo entenderé en lo que sigue que se trata de términos intercambiables.

identificación del contenido (la comprensión) de las disposiciones relevantes y su aplicación a casos genéricos o individuales requiere, en algunas ocasiones, el recurso a consideraciones y argumentaciones morales sustantivas» [3].

Tal dimensión se acomoda, sobre todo, en algunas de las disposiciones contenidas en las cartas constitucionales. Esto se ve de manera particularmente clara en aquellas constituciones —sobre todo europeas u occidentales— promulgadas y aprobadas en el transcurso de la segunda posguerra mundial. Sin embargo, este rasgo también se puede encontrar en otras disposiciones de rango inferior: piénsese, a título de ejemplo, en algunas disposiciones del Código Civil español que establecen que «la buena fe se presume» [4]. La identificación del contenido de estas disposiciones y también su aplicación exige desarrollar argumentos o razonamientos morales sustantivos.

Pero aunque lo último es cierto no lo es menos que, a partir del denominado proceso de constitucionalización —que a continuación explicitaré—, la dimensión ético-sustantiva se ha desarrollado en, o como consecuencia de, aquellas disposiciones de rango constitucional que remiten o reenvían a derechos, principios o valores morales.

El proceso de constitucionalización [5] que ha acentuado esta dimensión ético-sustantiva en los ordenamientos jurídicos constitucionales ha consistido en que el ordenamiento jurídico se ha visto permeado o impregnado por las normas de rango constitucional. Las condiciones o factores necesarios para que se haya dado tal proceso de impregnación son los siguientes [6]:

i) Una constitución *larga* que no se ocupe únicamente de regular la organización de los poderes públicos, sino que también albergue disposiciones que confieran derechos, principios sustantivos y principios programáticos. En otras palabras, una constitución que vaya más allá de la mera regulación estructural del Estado y del entramado institucional del mismo.

---

[3] CELANO, 2009: 255-256.

[4] Se trata del art. 7.1 del Código Civil español. Otro ejemplo claro en este sentido lo constituiría el art. 1.206 del Código Civil argentino, que establece el carácter no vinculante de los contratos que fuesen inmorales.

[5] El término «constitucionalización», además del significado al que yo haré referencia en el texto, puede tener al menos otros dos significados: por un lado, puede designar la introducción de una primera constitución escrita en un ordenamiento que hasta ese momento carecía de ella; por otro, puede designar el proceso histórico-cultural que se ha dado en algunos Estados entre los siglos XVI y XVII, y que ha culminado con un cambio en las relaciones jurídicas entre súbditos y soberano (tal proceso no tiene por qué terminar necesariamente en una constitución escrita; el ejemplo seguramente paradigmático de tal fenómeno lo constituye Inglaterra, Estado en el cual se dio el cambio de relaciones jurídicas entre súbditos y soberano, pero tal cambio no desembocó –todavía ahora– en una constitución escrita) (GUASTINI, 2011: 195).

[6] Sigo aquí a GUASTINI, 2011: 196 y ss.

i) Una constitución escrita y *rígida*. Este rasgo es el que permite hablar de disposiciones constitucionales entendidas como disposiciones de un rango jerárquicamente superior al resto de disposiciones legislativas. Al ser una constitución rígida, a diferencia de disposiciones jerárquicamente inferiores, sus disposiciones —algunas de las cuales, como he dicho, reenvían a derechos, principios o valores morales— son difícilmente derogables, lo que confiere todavía más fuerza y visibilidad a esa dimensión ético-sustantiva.

i) *Control jurisdiccional* de constitucionalidad. Para que se dé tal proceso de constitucionalización es necesario que tal constitución esté garantizada no sólo en el sentido formal de su rigidez, sino también en el sentido de que el resto de leyes promulgadas por los diferentes órganos legislativos no violen precepto constitucional alguno. Para conseguir esto, generalmente, los ordenamientos jurídicos contemporáneos prevén un órgano jurisdiccional que ejerce esta labor de garantía y cuya decisión constituye la interpretación última de la constitución, en el sentido de que tales tribunales tienen la última palabra en lo que respecta a la aplicación de las disposiciones constitucionales.

Todas ellas son condiciones necesarias para que se pueda dar esa impregnación en el ordenamiento jurídico. Pero el proceso de constitucionalización tiene otros aspectos que influyen en la relevancia y contenido de esa dimensión ético-sustantiva.

A menudo se suele considerar, sin demasiada profundización teórica, que, en el seno de ese proceso de constitucionalización, las disposiciones constitucionales tienen fuerza vinculante. Pero en ocasiones se pone en duda, precisamente, que las disposiciones que remiten o reenvían a derechos, principios o valores morales sean normas jurídicas, vinculantes y eficaces, en sentido estricto o por lo menos en el mismo sentido en que sí lo son las disposiciones jurídicas de rango no constitucional. Como consecuencia, no está claro si son normas respecto de las cuales se puede decir que otras normas de rango inferior son incompatibles y, por otro lado, no constituyen, al menos formalmente, genuinas reglas de conducta. Todo ello ha llevado a algunas doctrinas a afirmar que las constituciones son poco menos que un panfleto o manifiesto político cuya interpretación, identificación de contenido y aplicación descansa en el legislador y no en los operadores jurídicos o jurisdiccionales [7]. Otras doctrinas han sostenido precisamente lo contrario: que las disposiciones constitucionales que reenvían a derechos, principios y valores morales tienen eficacia jurídica y sirven para invalidar leyes incompatibles con la misma constitución.

---

[7] GUASTINI, 2011: 199-200. En GUASTINI, 2011: 200-201, se pueden encontrar argumentos (y algo de jurisprudencia italiana) que, de forma más detallada, profundizan en estas objeciones.

Aquí sería bueno diferenciar dos niveles de análisis: por un lado, el nivel conceptual y, por otro, el nivel sociológico. Respecto de este último, me parece una cuestión difícilmente discutible que los jueces y otros órganos de aplicación del derecho interpretan, identifican el contenido y aplican tales disposiciones cuando dictan sentencias. Desde este punto de vista, que la constitución sea o no un manifiesto político es, en algún sentido, irrelevante; los jueces, de hecho, *hacen* política o moral, si por *hacer* se entiende precisamente interpretar y aplicar tales disposiciones, ya que esto último requiere precisamente acudir a argumentos morales (o políticos).

Ahora bien, desde un punto de vista conceptual es cierto que encontramos algunas dificultades para afirmar que, sobre todo debido a su estructura formal, las disposiciones constitucionales tengan eficacia jurídica y que sean vinculantes. Pero creo que lo relevante no es esto último, sino que tanto si es el legislador como si lo es el juez uno de los dos concretizará y aplicará esas disposiciones; que sea mejor que lo haga el uno o el otro constituye una cuestión ético-normativa que no nos incumbe en esta sede. Lo que nos incumbe aquí es que, desde un punto de vista conceptual, la identificación del contenido y la aplicación de esas disposiciones exige el recurso a argumentos morales sustantivos. Dicho con otras palabras, cabe una objeción ético-normativa: no es bueno que los ordenamientos jurídicos remitan a principios o valores morales porque ello da al juez un poder que, en el imaginario jurídico heredado de la Ilustración, pertenece básicamente al legislador [8]. Sin embargo, no está entre los propósitos de este trabajo evaluar las razones a favor o en contra de que los jueces lleven a cabo esta tarea. Pero me parece que no puede haber objeción conceptual una vez el ordenamiento constitucional remite o reenvía a principios o valores morales y alguien, ya sea el juez o el legislador, debe interpretarlo y aplicarlo [9].

---

[8] Una manera similar de ver esta cuestión se encuentra desarrollada, de forma magistral, en LAPORTA, 2007. Para este autor los principios y valores —es decir, el proceso de constitucionalización— aumentan la incerteza del derecho, debido a la vaguedad con la que suelen estar formuladas las disposiciones jurídicas que contienen principios y valores, y no permite desarrollar los planes de vida del ciudadano. El remedio, según LAPORTA, sería prescindir de los principios y valores y dejar que sean sólo las llamadas reglas (esto es, aquellos estándares que prevén una determinada solución normativa para supuestos de hechos restringidos) los estándares que predominantemente conformen nuestros ordenamientos jurídicos.

[9] Se podría replicar que, en realidad, si es el legislador el intérprete último de la constitución, entonces la dimensión ético-sustantiva pertenece a la esfera de lo político. Mientras que si lo es el juez, entonces la dimensión ético-sustantiva pertenece a la esfera de lo jurídico. Yo creo que trazar la línea es sumamente difícil y que probablemente el estatuto de las constituciones contemporáneas es complejo, en el sentido de que es político(moral)-jurídico. Sin embargo, se puede afirmar que los ordenamientos jurídicos contemporáneos hacen gala de una dimensión ético-sustantiva que se puede aislar conceptualmente —como yo estoy intentando hacer aquí—, pero tampoco hay que olvidar que se trata de derecho positivo, esto es, de estándares normativos positivizados. No todas las normas morales, ni todos los valores o principios, están positivizados en una constitución escrita. Precisamente por ello digo que las disposiciones constitucionales tie-

Un segundo aspecto notable del proceso de constitucionalización es el de la «sobreinterpretación» de la constitución. Se suele decir que las constituciones no pueden, por razones obvias, regular todas las vertientes políticas o morales de una sociedad. Esto quiere decir que hay un ámbito de la vida política y social que la constitución, teóricamente, no disciplina. Sin embargo, uno de los aspectos más llamativos del proceso de constitucionalización es el de intentar disciplinar, obteniendo del texto constitucional normas no previstas en el mismo, también ese espacio vacío de derecho *constitucional* en el que, por así decir, todas las conductas estarían permitidas. Ese espacio vacío de derecho constitucional no quiere decir que no pueda haber leyes de rango inferior que sí regulen estas materias; quiere decir que no hay disposiciones de rango constitucional que lo hagan. Pero la «sobreinterpretación» consiste precisamente en considerar que no hay ley que no sea susceptible del control jurisdiccional de constitucionalidad. En otras palabras, no hay cuestiones puramente políticas cuya resolución pertenezca de forma única y exclusiva al legislador, todas las cuestiones son susceptibles de pasar por el tamiz del control de legitimidad constitucional [10].

La «sobreinterpretación» de la constitución ha contribuido, desde luego, a la percepción de que los ordenamientos constitucionales contemporáneos tienen una dimensión ético-sustantiva. El «peligro» aparejado a la sobreinterpretación es pensar entonces que los ordenamientos constitucionales son, por así decir, unidimensionales, esto es, sólo tienen una dimensión, la dimensión ético-sustantiva [11]. A modo de premisa yo asumiré, sin embargo, que los ordenamientos jurídicos contemporáneos, a pesar de la constitucionalización de los mismos, son, para seguir con la idea, bidimensionales: tienen una dimensión jurídica y una dimensión ético-sustantiva. La dimensión jurídica no exige acudir a argumentos morales sustantivos para determinar el contenido de las disposiciones; la dimensión ético-sustantiva, en cambio, sí. Mi objeto de trabajo, sin embargo, se centrará en esta segunda dimensión.

Otro aspecto que ha contribuido a reforzar la idea de que los ordenamientos constitucionales tienen una dimensión ético-sustantiva es el de la aplicación directa de las normas constitucionales. Como dice GUASTINI: «En la concepción liberal clásica, la función de la constitución es limitar el poder político (estatal); se trata de la idea claramente

---

nen un estatuto complejo: son (o remiten a), en efecto, normas morales, pero con un rasgo que no tienen la totalidad de normas morales que «campan» por nuestro universo moral (ya sea éste objetivo o subjetivo): están positivizadas en disposiciones jurídicas.

[10] GUASTINI, 2011: 203. Para algunos ejemplos de normas constitucionales no expresadas véanse los ejemplos, pertenecientes a la práctica jurisprudencial italiana, en GUASTINI, 2011: 203-205.

[11] De ser éste el caso, es decir, la constitución entendida de modo unidimensional-moral, sería totalmente acertada la expresión acuñada por BARBERIS al referirse al «imperialismo de la moral» que todo, incluido el ordenamiento jurídico, lo cubre (BARBERIS, 2000: 155).

expresada en el art. 16 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 [12]». Según este modo de ver las cosas, la constitución se ocupa de la regulación de las cuestiones estructurales del Estado. Pero en las últimas décadas se ha impuesto la tendencia según la cual, además de esta función, las constituciones también regulan las relaciones entre privados, en el sentido de que imponen o prescriben un determinado modelo de sociedad. A raíz de esta tendencia se ha considerado que las disposiciones constitucionales pueden ser aplicadas directamente —concretizando su contenido—, ya que ello permite precisamente la modelización de la sociedad, prescribiendo aquellas conductas que el Estado, por vía del juez constitucional, considera estimables y a las cuales los ciudadanos deben aspirar.

La dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional no me parece del todo compatible con la concepción liberal clásica de la que habla GUASTINI. Que el Estado constitucional tenga una dimensión ético-sustantiva sólo es concebible si las normas constitucionales son de aplicación directa —interpretación o identificación del contenido mediante—. De lo contrario, estaríamos hablando de una dimensión vacía de contenido, y un trabajo como el que yo propongo aquí apenas tendría sentido (¿qué estructura puede tener un determinado espacio que está vacío más allá de la mera constatación de que está vacío?) [13].

Otro aspecto notable del proceso de constitucionalización es el de la interpretación conforme a la constitución. Los textos normativos —por lo menos algunos textos normativos— expresan una multiplicidad de normas, esto es, pueden ser interpretados de diversas maneras [14]. El juez, como intérprete del texto normativo, debe entonces elegir entre una interpretación de ese texto normativo que desemboque en una norma compatible con la constitución o bien elegir una interpretación que sea incompatible con la constitución. En el primer caso se dirá que se trata de una norma constitucional, en el segundo se dirá que se trata de una norma inconstitucional y, por tanto, será invalidada [15].

Con este aspecto ocurre algo similar a lo que ocurre con la aplicación directa de la constitución; es más, yo diría que la interpretación conforme a la constitución presupone precisamente la aplicación directa de las normas constitucionales. Por tanto, me parece que valen las mismas consideraciones formuladas al abordar aquel aspecto: si las disposiciones de rango no constitucional no fueran interpretadas conforme a

---

[12] GUASTINI, 2011: 206 (la traducción es mía).

[13] Esta cuestión tiene otras vertientes, como, por ejemplo, la de si sólo los jueces constitucionales o también los ordinarios pueden aplicar las normas constitucionales. Véase GUASTINI, 2011: 207-209.

[14] Esta afirmación depende, obviamente, de cuál sea la teoría de la interpretación (escéptica, intermedia o cognitivista) por la que se opte.

[15] Para profundizar en esta cuestión véase GUASTINI, 2011: 210 y ss.

la constitución, entonces las disposiciones constitucionales que remiten o reenvían a valores o principios éticos serían, como a veces se dice, papel mojado o, como yo he dicho anteriormente, la dimensión ético-sustantiva carecería de contenido [16].

La constitucionalización del ordenamiento jurídico, que presenta los aspectos enumerados aquí, es un factor muy relevante para entender en qué consiste la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho contemporáneo. Ese proceso de impregnación, sobre todo en lo relativo a la aplicación e interpretación de las disposiciones constitucionales, es lo que ha dado contenido a esa dimensión ético-sustantiva.

Así pues, a modo de resumen de lo dicho anteriormente, la dimensión ético-sustantiva hace referencia a las disposiciones constitucionales (aunque no sólo) que remiten o reenvían a derechos, valores y principios éticos o morales, y para cuya interpretación y aplicación es necesario apelar a argumentos y razonamientos morales sustantivos.

2. ¿A QUÉ SE HACE REFERENCIA CUANDO SE HABLA DE LA ESTRUCTURA DE LA DIMENSIÓN ÉTICO-SUSTANTIVA DEL ESTADO CONSTITUCIONAL DE DERECHO CONTEMPORÁNEO?

La estructura de esa dimensión tiene en cuenta básicamente dos vectores: en primer lugar, ¿los ordenamientos jurídicos constitucionales albergan un único valor o tipo de derecho, o bien una pluralidad de ellos?; en segundo lugar, y presuponiendo que alberguen una pluralidad, ¿se da una armonía entre ellos o bien hay conflictos entre los mismos? Y, en este último caso, ¿se trata de conflictos aparentes, resolubles, irresolubles o trágicos?

No me ocuparé de examinar el contenido concreto de ese conjunto de derechos, principios y valores, que resultan característicos de los Estados constitucionales contemporáneos, sino más bien de sus rasgos estructurales o formales [17]. Esto es, no me ocuparé de determinar cuáles son esos valores o principios —que, por lo demás, suelen ser más o menos los mismos en todos los ordenamientos jurídicos constitucionales occidentales contemporáneos—, sino que intentaré determinar la es-

---

[16] Hay todavía un quinto aspecto en la lista ofrecida por GUASTINI, el de la influencia de la constitución en las relaciones políticas, que no abordaré aquí por las siguientes razones: en primer lugar, porque atiene sobre todo a las relaciones políticas, entendiendo por tal no los argumentos morales sustantivos aportados por los intérpretes del derecho, sino las relaciones de poder entre diversos agentes o entre diversos órganos o instituciones del Estado; en segundo lugar, porque, como el propio GUASTINI afirma, este *«aspetto non è facile da precisare»* (GUASTINI, 2011: 215) y me parece que trasciende los propósitos de este trabajo.

[17] CELANO, 2009: 259.

tructura de tal conjunto poniendo atención a la manera en que se identifica el contenido de los mismos y en cómo se aplican. En otras palabras, me interesa clarificar, cuando acudimos a argumentos y razonamientos morales sustantivos para identificar el contenido y aplicar esas disposiciones constitucionales, cómo son tales razonamientos y con qué obstáculos se encuentran.

Los dos vectores de los que hablaba anteriormente constituyen los rasgos formales más destacados respecto de los cuales cualquier explicación deberá dar cuenta y se pueden plantear mediante tres cuestiones:

i) ¿Monismo o pluralismo de derechos, principios o valores morales en el Estado constitucional?
ii) En caso de pluralismo, ¿armonía o conflicto entre valores?
iii) En caso de conflicto, ¿se tratará de conflictos aparentes, resolubles, irresolubles o trágicos?

Estas tres preguntas están, como veremos, interconectadas y, a veces, la respuesta a una presupondrá la respuesta a otra. Confío en que el resto del trabajo, y muy especialmente en los capítulos II, III y IV, muestre en qué sentido esto sucede.

En cualquier caso, el objetivo último de este trabajo es encontrar la explicación que mejor reconstruya la estructura de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional. Dicho con otras palabras: se trata de formular la hipótesis de reconstrucción que dé cuenta de una manera más plausible de esos rasgos estructurales o formales.

Para ello presentaré tres modelos o hipótesis candidatos a la mejor explicación de la estructura de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional.

Partiendo de un elegante trabajo de CELANO [18] en el que presenta también tres modelos: minimalismo, irenismo y particularismo, yo, al igual que él, descartaré el modelo minimalista, pero añadiré un cuarto modelo a la propuesta de CELANO que denominaré «pluralismo dilemático» y que entrará a competir con irenismo y particularismo.

Estos modelos o hipótesis explicativas de reconstrucción de la mencionada dimensión responden diversamente a las cuestiones planteadas anteriormente. El objetivo último del trabajo, sobre la base de unos criterios de elección entre teorías rivales que enunciaré a continuación, es determinar cuál de ellas constituye la mejor explicación.

[18] CELANO, 2009: 279.

3. ¿QUÉ ES UNA EXPLICACIÓN O HIPÓTESIS DE RECONSTRUCCIÓN DE LA DIMENSIÓN ÉTICO-SUSTANTIVA?

Pero antes de abordar la cuestión de los criterios y trazar el hilo narrativo del trabajo es necesario delimitar el ámbito de las «hipótesis de reconstrucción de la dimensión ético-sustantiva». Quisiera determinar a qué ámbito de la investigación filosófica pertenecen los modelos explicativos con los que yo lidiaré aquí.

En primer lugar, es necesario determinar cuál es el estatuto lógico de una hipótesis de reconstrucción.

Los modelos explicativos reconstruyen conceptualmente la estructura del conjunto de contenidos ético-sustantivos del Estado constitucional, así como su interpretación y aplicación por parte de los órganos de aplicación del derecho. Su dirección de ajuste es, en última instancia, mente-mundo. O, para usar una terminología más tradicional, su estatuto lógico es descriptivo.

Aunque pertenezcan al ámbito de lo descriptivo sólo ocasionalmente se hará alguna referencia sociológica al modo en que los órganos de aplicación del derecho identifican el contenido de las disposiciones constitucionales y a la manera en que las aplican. Aunque es una cuestión ampliamente debatida y sobre la que se ha polemizado mucho en las últimas décadas —sobre todo a partir del denominado giro naturalista en filosofía—, creo que, en la medida de lo posible, es necesario separar las cuestiones conceptuales de las cuestiones sociológicas; pese a que también es igualmente cierto que el análisis conceptual sin base empírica alguna es una empresa que, por así decir, puede provocar algunos disgustos, como, por ejemplo, que las afirmaciones conceptuales (o «analíticas») no encuentren confirmación empírica alguna en el mundo [19]. De manera que este trabajo, pese a moverse fundamentalmente en el terreno del análisis conceptual, se anclará en algunos presupuestos sociológicos, en el sentido de que asumirá que los órganos de aplicación del derecho, cuando identifican el contenido y aplican las disposiciones constitucionales aquí relevantes, se comportan como agentes morales que afrontan cuestiones morales. Es por esto último que acudiré también entonces a la literatura de referencia en el ámbito de la filosofía moral y la ética, con algunas menciones también a la filosofía política.

---

[19] Véanse las «dudas acerca del análisis conceptual» planteadas por HARMAN, 1994: 43-48. También LEITER ha afirmado que el análisis conceptual es un instrumento heurístico válido en la medida en que organiza y sistematiza nuestras intuiciones, pero que deja de serlo una vez la realidad (las pruebas empíricas) choca con esas intuiciones (LEITER, 1998: 131-135). En una línea parecida véase también la lista de *desiderata* metodológicos propuesta por DOMÈNECH, 1998: 122-128. Para una concepción algo más ambiciosa del análisis conceptual véase JACKSON, 1994.

Alguien podría objetar que del hecho de que irenismo, particularismo y pluralismo dilemático se ocupen de los rasgos formales o estructurales de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional no se sigue necesariamente que su estatuto lógico sea descriptivo. Esto es, por poner un ejemplo, el irenismo podría afirmar que lo que *debemos* hacer es tomar nuestras decisiones morales sobre la base de *normas generales y universales,* y de forma tal que nunca se dieran conflictos en los casos concretos. La anterior es una tesis que versa también sobre cuestiones formales y, sin embargo, su estatuto lógico es prescriptivo (su dirección de ajuste es mundo-mente).

No niego que una empresa tal sea posible —y que, de hecho, no haya sido ensayada— [20], lo que niego es que mi proyecto tenga tales pretensiones. Este trabajo reconstruye conceptualmente, sin comprometerse ético-normativamente con ninguno de los modelos explicativos, la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional. Por decirlo de otra manera y a través de un ejemplo no vinculante: es posible que mi opción ético-normativa sea la del irenismo, pero que por razones no ético-normativas llegue a la conclusión de que la mejor explicación (la hipótesis de reconstrucción más plausible) de tal dimensión sea la que provee el particularismo [21].

Así las cosas, mi proyecto aquí no es el de defender una determinada teoría de la justicia en cuanto a sus rasgos formales o estructurales se refiere. Mi proyecto es indagar acerca de cuál es la estructura de un determinado discurso, por ejemplo, la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional; es decir, mi trabajo se sitúa en un nivel *meta*.

Ahora bien, ¿pertenecen las hipótesis de reconstrucción al discurso metaético? La respuesta a esta cuestión depende obviamente de qué se entienda por «metaética». En una antología acerca de la cuestión metaética bastante reciente, MILLER dice que la metaética se ocupa de cuestiones como las siguientes [22]:

a) *Significado*. ¿Cuál es la *función semántica* del discurso moral? ¿La función del discurso moral es la de enunciar hechos o tiene alguna otra función no fáctica?

---

[20] MCKEEVER y RIDGE, 2006, defendiendo ético-normativamente el irenismo (aunque ellos lo denominan «generalismo»); DANCY, 2004, defendiendo ético-normativamente el particularismo (por lo menos en algunos pasajes; en otros pasajes la tesis es presentada como una constatación empírica); BERLIN, 1990, defendiendo ético-normativamente el pluralismo dilemático (por lo menos en algunos pasajes; en otros la tesis es presentada como una especie de verdad conceptual).

[21] Dejaré a parte las consecuencias que lo segundo pueda tener sobre lo primero, en el sentido de que, para seguir con el ejemplo, ¿por qué debería optar ético-normativamente por una tesis como la irenista que se ha mostrado implausible desde el punto de vista conceptual, tal y como ha mostrado —es un suponer— el particularismo? No entraré en este problema porque constituye una cuestión distinta de la que yo me planteo.

[22] MILLER, 2003: 2 (la traducción es mía).

b) *Metafísica*. ¿Existen hechos (o propiedades) morales? ¿Son idénticas o reducibles a algún otro tipo de hecho (o propiedad) o son irreducibles y *sui generis*?
c) *Espistemología y justificación*. ¿Existe algo como el conocimiento moral? ¿Cómo podemos saber si nuestros juicios son verdaderos o falsos? ¿Cómo podemos justificar nuestras afirmaciones en relación con el conocimiento moral?
d) *Fenomenología*. ¿De qué manera están representadas las cualidades morales en la experiencia de un agente que profiere un juicio moral? ¿Están en el «exterior»?
e) *Psicología moral*. ¿Qué podemos decir acerca del estado motivacional de alguien que hace un juicio moral? ¿Qué tipo de conexión hay entre hacer un juicio moral y estar motivado para actuar con arreglo a lo que el juicio prescribe?
f) *Objetividad*. ¿Pueden los juicios morales ser realmente correctos o incorrectos? ¿Podemos avanzar en la búsqueda de la verdad moral?

En esta lista no aparece la cuestión que nos interesa, al menos no como será planteada en este trabajo (recuérdense las tres preguntas a las que los diferentes modelos responden). Pero también es cierto que la lista del propio MILLER «no pretende ser exhaustiva» [23] y que, en realidad, en lo que coinciden básicamente todas estas cosas es en que (1) no hay toma de posición ético-normativa y (2) son parte de un metadiscurso, en el sentido de que tiene como objeto el análisis, en las diversas formas enumeradas por MILLER, de otro discurso. HUDSON ha sintetizado esta idea en dos frases:

> «[La metáetica] no versa sobre qué debería hacer la gente; versa sobre qué están haciendo cuando están hablando sobre qué deberían hacer» [24].

Pues bien, entre las cosas que la gente hace cuando habla acerca de qué ha de hacerse se encuentran las cuestiones mencionadas anteriormente: ¿Tenemos en cuenta un único valor o una pluralidad de ellos cuando tomamos decisiones morales?, ¿nos enfrentamos a dilemas, viéndonos en la tesitura de tener que sacrificar uno de los valores en liza, o bien somos capaces de armonizarlos todos? Por tanto, si *hablamos sobre* estas cuestiones —y lo hacemos sin comprometernos ético-normativamente— estaremos haciendo metaética.

Las hipótesis de reconstrucción llevan a cabo precisamente esta última tarea. Es por ello que se inscriben dentro de una de las cuestión de la que se ocupa la metaética, aunque no esté en la lista anteriormente mencionada. Y es que, en realidad, hay que advertir que, por lo menos

---

[23] *Ibid.*
[24] HUDSON, 1970: 1, citado en MILLER, 2003: 3 (la traducción es mía).

hasta el momento, cuando en las antologías de referencia de metaética, como aquella a la que se ha hecho referencia hace un momento, o en los mismos libros metaéticos se enumeran las preocupaciones de este ámbito, las cuestiones de las que se ocupan las hipótesis de reconstrucción desarrolladas en este trabajo no acostumbran a figurar entre ellas. Pero si las condiciones que deben darse para considerar que se está haciendo metaética son (1) falta de compromiso ético-normativo y (2) que el objeto de ese discurso sea otro discurso o lenguaje, los modelos explicativos satisfacen ambas condiciones y, por tanto, deberían ser considerados como parte del discurso metaético.

Lo dicho anteriormente se puede resumir en el siguiente diagrama:

Filosofía moral

Ética normativa — Metaética

Contenido sustantivo — Estructura — Significado

Metafísica
Objetividad
...
Estructura

Por tanto, la cuestión estructural puede ser entendida en dos sentidos: o bien en sentido prescriptivo, o bien en sentido descriptivo o conceptual. Si es entendida en sentido descriptivo o conceptual, entonces el enfoque es a-valorativo, es decir, no hay compromiso ético-normativo.

Algunos han sugerido que la cuestión estructural formulada en términos prescriptivos formaría parte del discurso metaético, y es que, al fin y al cabo, se trata de un metadiscurso (aun cuando esté formulado en términos prescriptivos). Pero aun siendo esto cierto, la verdad es que no cumple la otra condición que, habíamos resuelto, definía el nivel metaético, a saber, la falta de compromiso ético-normativo. Porque aunque es verdad que ni irenismo, ni particularismo, ni pluralismo dilemático, como veremos, prescriben ningún contenido moral concreto o sustantivo (estoy hablando, obviamente, de sus versiones ético-normativas), hay que tener en cuenta que sí pueden prescribir una determinada forma que deben tener nuestros juicios morales. Por ejemplo, el irenismo considera que, cualquiera que sea el contenido sustantivo de una norma moral —esto es, sea cual sea el valor o principio ético que sustenta esa norma moral—, ésta deberá ser una norma general cuya aplicabilidad al caso concreto podrá ser conocida *ex ante*. Nótese que lo que se está diciendo aquí es que *debemos* evitar resolver caso

por caso nuestras cuestiones morales; es moralmente *incorrecto* resolver las cuestiones morales dependiendo de cuál sea el contexto en el que tenemos que decidir. En el mismo sentido, pero desde el particularismo, se ha afirmado que decidir cuestiones morales sobre la base de principios o normas morales generales es *pernicioso* desde un punto de vista moral. Nótese que ninguna de estas dos posiciones ha mencionado en momento alguno ningún contenido moral sustantivo; ninguna de las dos ha hablado de que el valor «libertad» prevalga sobre el valor «igualdad» por las razones X, Y o Z. Lo que afirman las versiones prescriptivas de irenismo y particularismo es que si uno piensa que prevalece el valor libertad debe aplicar este juicio *ex ante* a todos los casos concretos en que esté en juego el valor libertad, según el primero, o bien qué valor prevalga o no debe ser decidido, por nuestro bien moral, caso por caso, una vez conozcamos las circunstancias del caso concreto, según el particularismo. Puede existir, pues, un compromiso ético-normativo estructural, aunque no sustantivo.

Si la metaética fuese considerada únicamente como un metadiscurso y la condición del no compromiso no fuera asumida, entonces tal vez podría hablarse de dos tipos de metaética: metaética prescriptiva [25] (metadiscursos prescriptivos acerca de la estructura del discurso ético-normativo, como las versiones prescriptivas de los diferentes modelos explicativos) y metaética descriptiva (metadiscursos que cumplen la condición de no compromiso ético-normativo, ni estructural ni sustantivo). Sin embargo, me parece que toda la literatura metaética de referencia está exenta de compromisos ético-normativos. Y me parece que hay buenas razones analíticas para que ello sea así: creo que para distinguir los diferentes niveles del discurso (ético-normativo y metaético) es necesario hacer valer el criterio del estatuto lógico y no sólo el del metadiscurso.

Una vez aclarada esta cuestión, por así decir, genuinamente filosófica, merece la pena delimitar un poco más cuál es el objeto de las hipótesis de reconstrucción en relación con cuestiones más jurídicas con las que esta investigación resulta concomitante. Para ello definiré en negativo, al hilo de algunas sugerencias que se encuentran en el trabajo de CELANO [26], el objeto de esta investigación.

La presente investigación no consiste en un análisis dirigido a determinar si el proceso de constitucionalización mencionado anteriormente tiene consecuencias negativas desde el punto de vista del diseño institucional o desde el punto de vista político o moral. Algunas de las supuestas consecuencias negativas que se han alegado son la falta de certeza

---

[25] Esta posibilidad conceptual que, como veremos a continuación, descartaré, debe su lugar en este punto a una serie de conversaciones muy fructíferas con Riccardo GUASTINI.

[26] CELANO, 2009: 257 y ss.

jurídica provocada por la inclusión, en el ordenamiento jurídico, de predicados valorativos y de gran carga emotiva, o el poder adquirido por los jueces constitucionales invadiendo tareas en apariencia netamente políticas (esto último es lo que en el vocabulario propio de los juristas angloamericanos se conoce como *judicial activism*). No me ocuparé aquí de valorar si, en efecto, tales consecuencias son negativas, o si, por el contrario, suponen una mejora en la calidad de vida del ciudadano que vive bajo ordenamientos constitucionales contemporáneos (como afirman los partidarios del denominado coto vedado o del neoconstitucionalismo). Dicho directamente, éste no es un trabajo de política del derecho, ni defiende una determinada teoría constitucional de la justicia.

Esta investigación tampoco consiste en indagar si precisamente la incorporación de principios y valores éticos, así como la identificación de su contenido y su aplicación por parte de los jueces, esto es, la *judicial review,* entendida como limitación a las decisiones de la mayoría parlamentaria, contradice o no el principio democrático. No se trata, por tanto, de una investigación que dé cuenta de una determinada teoría de la democracia y de eventuales amenazas para esta última.

Tampoco consiste en una investigación que se ocupe del aspecto nomodinámico del Estado constitucional de derecho contemporáneo, a saber, no abordaré las cuestiones relativas a la estructura de la producción o derogación de normas. Tal y como advierte CELANO [27], querer dar cuenta de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional evitando entrar en las cuestiones nomodinámicas puede resultar algo artificioso. Sin embargo, parece necesario hacer distinciones y abordar los problemas por separado. Por ello, aquí sólo nos ocuparemos de la estructura de ese conjunto de contenidos éticos sustantivos y de los problemas generados en su identificación de contenido y su aplicación.

Y, en último lugar, tampoco es ésta una investigación que trate del estatuto lógico de tal dimensión ético-sustantiva. Esto es, no intento responder a la pregunta: ¿Es necesario, contingente o innecesario hacer referencia a la moral para identificar el contenido de esa dimensión? No pretendo abordar la cuestión de las relaciones entre derecho y moral ni dando la razón, respectivamente, al iusnaturalismo (o neoiusntauralismo a la DWORKIN), al positivismo jurídico incluyente o al positivismo jurídico excluyente. Aunque sugeriré que, si el proceso de constitucionalización es una tendencia que no siempre se ha dado, como parece ser el caso, entonces podría ser que el positivismo jurídico incluyente sea la descripción que más se acerca a la imagen del derecho contemporáneo, ya que parece contingente que los ordenamientos jurídicos contengan disposiciones cuya interpretación y aplicación requieren consideraciones morales sustantivas. Pero, en cual-

[27] CELANO, 2009: 259.

quier caso, no pretendo emitir un juicio concluyente al respecto, sino únicamente, como he dicho, sugerir esta idea.

4. DOS CUESTIONES FUNDAMENTALES Y LOS CRITERIOS DE ELECCIÓN ENTRE TEORÍAS EN COMPETICIÓN

La respuesta a la pregunta: ¿Qué hipótesis de reconstrucción resulta una mejor explicación de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho contemporáneo?, dependerá de la respuesta que éstas den a dos cuestiones fundamentales para este trabajo:

— La cuestión metaética.
— La cuestión de los desacuerdos.

En la primera cuestión se tratará de ver con qué posiciones metaéticas es compatible cada uno de los diferentes modelos explicativos. Recordemos que estos mismos modelos explicativos forman parte de la investigación metaética, por lo que mi tarea será la de identificar si la asunción de determinadas tesis por parte de estos modelos los convierte en incompatibles con alguna de las diferentes posiciones metaéticas (o con algunas de las tesis asumidas por estas últimas).

En la cuestión de los desacuerdos, apoyándome en la literatura de la filosofía analítica más reciente, se dirimirá cuál de estos modelos explicativos da cuenta de una manera más plausible de los desacuerdos que se dan en el seno de la dimensión ético-sustantiva de los ordenamientos constitucionales.

¿En qué sentido son estas cuestiones fundamentales para el proyecto que aquí se va a llevar a cabo?

La cuestión metaética resulta fundamental, puesto que las hipótesis de reconstrucción, como he dicho, se sitúan en la esfera metaética, y resulta relevante saber con qué teorías metaéticas se puede sostener que cada una de las hipótesis resulta compatible.

La cuestión de los desacuerdos es fundamental por dos razones: en primer lugar, porque el fenómeno de los desacuerdos acerca del contenido ético-sustantivo de los Estados constitucionales se ha convertido en una cuestión ineludible en el debate académico —aunque no sólo académico— contemporáneo. Y, en segundo lugar, porque, según la versión más influyente del positivismo jurídico, la existencia y el contenido del derecho dependen de un acuerdo o convención entre los órganos de aplicación del derecho; por ello el fenómeno de los desacuerdos constituye un desafío de gran calado para esta extendida concepción del derecho.

Así pues, las diversas hipótesis de reconstrucción deberán proveer una explicación a estas dos cuestiones.

Una vez hayamos obtenido estas respuestas, podremos elegir cuál de ellas proporciona una mejor reconstrucción de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional. Para llevar a cabo tal elección aplicaré algunos *desiderata,* la plausibilidad de los cuales los metodólogos, con THAGARD a la cabeza, consideran probada. Se trata de los criterios de la *consiliencia* y de lo que denominaré *conservatismo;* el primero afirma que debemos optar por aquella explicación, de entre las diversas que están en competición, que consiga dar cuenta de un número más amplio de fenómenos relevantes para la investigación, y el segundo dice que tenemos que inclinarnos por aquella explicación que nos permita conservar un mayor número de partes de las teorías explicativas precedentes relevantes para el fenómeno que estamos estudiando. No tiene sentido ahora profundizar mucho más en estas nociones; en los capítulos correspondientes se llevará a cabo esta tarea. Por el momento basta con enunciar que la hipótesis de reconstrucción elegida será aquélla más *consiliente* y más *conservatista.*

5. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

En el capítulo I se abordarán los tres modelos propuestos inicialmente por CELANO. Se darán razones para considerar por qué uno de ellos (el minimalismo) resulta irrelevante —conclusión compartida con CELANO— y se añadirá uno nuevo (el pluralismo dilemático), que entrará en competición con los otros dos restantes (irenismo y particularismo).

En el capítulo II se plantearán dos objeciones fundamentales al modelo irenista. En función de las respuestas que el irenismo pueda ofrecer, el modelo quedará reformulado en lo que en este texto se considera que es su mejor versión.

El particularismo será abordado en el capítulo III. Como en el caso del irenismo, al particularismo se le plantearán dos objeciones y se sugerirá que el particularismo, para ser consistente y para ser visto bajo su mejor luz, debe adoptar una versión que CELANO había descartado.

En el capítulo IV se presentará, *in extenso,* la «nueva» hipótesis de reconstrucción: el pluralismo dilemático. Como en el caso de sus explicaciones rivales, el pluralismo dilemático deberá afrontar dos objeciones que delimitarán su mejor versión.

En el capítulo V se identificarán seis posiciones o teorías metaéticas relevantes en el debate metaético actual.

En el capítulo VI, sobre la base de las seis posiciones identificadas en el capítulo anterior, se indagará en la compatibilidad de cada una de las mejores versiones de los modelos explicativos en relación con esas seis posiciones metaéticas. El criterio relevante aquí será lo que deno-

minaré como «conservatismo» y que, aplicado a esta investigación, tendrá como resultado la preferencia por aquel modelo que nos permita conservar un número más alto de entre estas seis posiciones metaéticas.

En el capítulo VII se abordará la cuestión de los desacuerdos. En particular, se concentrará la atención sobre un determinado tipo de desacuerdos jurídicos. Se considerará que la hipótesis de reconstrucción que sea más consiliente en relación con este tipo de desacuerdos jurídicos hará acopio de una virtud explicativa más en comparación con sus modelos rivales.

En el capítulo VIII se resumirá la cronología de esta investigación y se proveerán las conclusiones de la misma. En ellas se propondrá cuál es la mejor hipótesis de reconstrucción de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho contemporáneo.

CAPÍTULO I

LA DIMENSIÓN ÉTICO-SUSTANTIVA DEL ESTADO CONSTITUCIONAL: MODELOS EXPLICATIVOS

1. INTRODUCCIÓN

Es una idea bastante extendida entre teóricos del derecho y constitucionalistas, y así lo hace notar B. CELANO, que las constituciones de los Estados de derecho contemporáneos «incorporan (o, en su caso, remiten a) derechos, principios y valores éticos» [1].

Para CELANO [2], tal incorporación implica que la identificación del contenido de las disposiciones relevantes requiere acudir a consideraciones y argumentaciones morales sustantivas.

No pondré aquí en duda la plausibilidad de esta tesis que, creo, es aceptada por muchos de aquellos —incluso para el positivismo excluyente, por lo menos en caso de discrecionalidad por parte del juez— que hacen teoría analítica del derecho (cuestión diferente es quién lleva a cabo dichas argumentaciones y si la tarea de los iusfilósofos debe limitarse a dar cuenta de tales métodos argumentativos o, en cambio, debe ir más allá) [3].

---

[1] CELANO, 2009: 255.

[2] *Ibid.*

[3] Una cuestión diferente es si se puede llevar a cabo mi tarea avalorativamente o, por el contrario, es poco plausible –dicho ahora muy bruscamente– *cualquier descripción de la moral sustantiva*. Asumiré en este trabajo que, en efecto, tal tarea puede llevarse a cabo. No ofreceré justificación para ello, sino que únicamente la consideraré mi hipótesis de partida —entre otras

Mi intención aquí es la de llevar a cabo una reconstrucción de la dimensión ética sustantiva del Estado constitucional de derecho. Para ello seguiré la taxonomía propuesta por CELANO y añadiré una hipótesis de reconstrucción que, en mi opinión, da cuenta de manera más certera de la dimensión ética sustantiva del Estado constitucional de derecho.

CELANO propone tres modelos candidatos: minimalismo, irenismo y particularismo.

De acuerdo con CELANO, los tres modelos que propone «se diferencian, y se contraponen, al enfrentarse a una cuestión (*rectius*, a un conjunto de cuestiones interrelacionadas): si se dan o no conflictos entre derechos [...]; cuál es —en caso de respuesta afirmativa a esa cuestión— la estructura de tales conflictos; y cuál es, por último, la estructura de su posible resolución» [4].

No se trata, por tanto, de una tarea ético-normativa, sino más bien de un trabajo conceptual (modelos abstractos de los ordenamientos jurídicos realmente existentes). Lo que se presenta no son «teorías de la justicia constitucional», sino reconstrucciones conceptuales de la dimensión sustantiva del Estado constitucional de derecho. Por tanto, de haber algún compromiso con lo afirmado en el presente trabajo, éste no tendrá naturaleza moral, ética o política, sino meramente conceptual.

2. MODELOS NO CONFLICTUALISTAS

2.1. Primer modelo: modelo minimalista

Este modelo afirma que los derechos constitucionalmente reconocidos no están en conflicto. Es decir, que no se producen conflictos entre principios constitucionales. Esto ocurre, vienen a decir los defensores de este modelo [5], porque, pese a las apariencias, las constituciones reconocen un número muy limitado de derechos, todos ellos bien definidos y delimitados, de forma tal que la violación de tales derechos está precisa y unívocamente predeterminada.

Ese limitado número de derechos son en realidad los llamados derechos de libertad [6]: obligan a los demás a abstenerse de llevar a cabo

---

cosas porque una discusión al respecto ocuparía el mismo o incluso más espacio del dedicado a esta investigación—.

[4] CELANO, 2009: 260.

[5] Dicho sea de paso, pero el propio CELANO no aporta ejemplos —del ámbito jurídico— que sostengan este modelo, y es que, tal y como está planteado, es, como veremos, francamente poco plausible como modelo explicativo —cuestión diferente es a nivel justificativo o sustantivo, pero, en cualquier caso, este último ámbito trasciende el alcance de este trabajo—.

[6] CELANO, 2009: 261.

ciertas conductas y sus eventuales violaciones están «previamente definidas y taxativamente enumeradas» [7]. O, dicho con otras palabras, sólo contemplan un principio constitucional: la llamada libertad negativa.

En el campo de la filosofía política, la versión más elaborada de esta idea corresponde a la tesis de NOZICK según la cual los derechos son *side-constraints:* «Puede pensarse en ellos [en los derechos] como *side constraints* sobre las acciones a llevar a cabo» [8]. También, como señala CELANO, hay que añadir como representativa —y yo diría incluso como más exigente— la teoría de STEINER [9], que hace de la composibilidad (entendida como la posibilidad de ejercicio conjunto de todos los derechos que forman parte del entramado) de un conjunto de derechos una condición para la admisibilidad ética del mismo conjunto.

Antes de valorar si el modelo minimalista se corresponde con la estructura del contenido ético del Estado constitucional es preciso poner en tela de juicio la característica que, *a priori*, le distingue de los otros dos modelos, a saber, la posibilidad de que surjan o no conflictos entre estos derechos. De hecho, una de las críticas —sostenida por WELLMAN— a la versión filosófico-política de referencia del modelo minimalista, la de NOZICK, se basa en que una disposición tal del entramado no excluye la posibilidad de que surjan conflictos entre derechos negativos [10]. Así lo muestra convincentemente un ejemplo de THOMPSON traído a colación por el mismo WELLMAN: «Casos en los que una persona tiene permiso para defender su propia vida matando a un inocente muestran que el derecho a la vida puede entrar a veces en conflicto con el mismo derecho negativo de otra persona» [11]. Este tipo de disputas también ha sido conocido como conflictos *intra-rights*, en el cual «concurren sujetos diferentes que gozan de un mismo derecho» [12]. Además, CELANO añade que «un conjunto minimalista de derechos de primera generación —para ser razonable— debería incluir una pluralidad de derechos susceptibles de entrar en conflicto entre sí, y debería aceptar el establecimiento de cláusulas abiertas y términos éticos densos» [13]. Por otro lado, la idea según la cual los derechos de libertad implican un deber de omisión por parte de las instituciones públicas carece de plausibilidad: «[L]os derechos de participación democrática exigen mucho más que meras omisiones por

---

[7] *Ibid.*

[8] NOZICK, 1974: 29.

[9] STEINER, 1994.

[10] *«[R]ejecting positive rights cannot solve the problem of rights conflict»* (WELLMAN, 1995: 273).

[11] WELLMAN, 1995: 273 (la traducción es mía). El argumento completo puede encontrarse en THOMPSON, 1986: 33-48.

[12] PINO, 2010: 166 (la traducción es mía).

[13] CELANO, 2009: 263. Me parece que resulta aquí irrelevante la distinción de los derechos entre derechos de primera generación, segunda generación, etc. (para una taxonomía breve pero precisa véase, entre otros, PINO, 2010: 150).

parte del Estado. Exigen que los funcionarios desarrollen su tarea con un determinado espíritu y exigen que se establezcan estructuras políticas que proporcionen un lugar a la participación popular y que den forma a las preferencias de la gente, expresadas a través del voto y otras formas de presión» [14]. De esta manera, la idea de que los derechos negativos no implican, en alguna medida, algún derecho positivo, carece de apoyo conceptual [15]. O, en otras palabras, un sistema de derechos que contemple como único valor o derecho fundamental —es decir, un sistema monista— el derecho de libertad negativa resulta ser no sólo impracticable, sino que también resulta estar conceptualmente viciado.

John SEARLE intenta contestar precisamente a la tesis según la cual no es posible distinguir claramente entre derechos negativos y derechos positivos, ya que en ocasiones la implementación de un derecho negativo requiere un enorme esfuerzo —por ejemplo, en forma de coste económico— positivo por parte de la comunidad política de referencia. Para ello reproduce un caso ocurrido en Skokie (Illinois) en el que la implementación de la libertad de expresión (uno de los derechos negativos por antonomasia y más fácilmente justificable, según SEARLE) para una manifestación fascista requería numerosos costes derivados del necesario despliegue de las fuerzas de seguridad para que, en efecto, el grupo fascista pudiera expresar libremente sus opiniones [16].

Afirma SEARLE que, aunque el argumento es potente, hay una respuesta que preserva la idea del derecho negativo como el único derecho (humano) realmente existente [17]. De acuerdo con SEARLE, efectivamente habrá casos en los que «el ejercicio del derecho negativo lo sea a expensas de la comunidad, y haya que decidir qué tipos de consideraciones restringirán la *implementación* del derecho negativo. Pero no hay nada en el contenido mismo del derecho que requiera un esfuerzo positivo por parte de la comunidad, lo único que hay es la exigencia de que aquellos que ejercen el derecho deben poder hacerlo sin injerencias externas. En el caso de los derechos positivos, en cambio, la esencia misma del derecho, el contenido mismo del derecho, exige costosos esfuerzos por parte de todos los miembros de la comunidad» [18]. Lo que

---

[14] WALDRON 1987: 343 (la traducción es mía).

[15] Obviamente, el debate acerca del Estado mínimo y la posibilidad de la libertad negativa sin la positiva, la preeminencia axiológica y/o conceptual de la una sobre la otra, etc., es mucho más profundo y complejo que lo que aquí se ha señalado. Sin embargo, para mi propósito aquí —sugerir dificultades teóricas del modelo— me basta con lo apuntado.

[16] SEARLE, 2010: 194.

[17] Para ser claros: la afirmación de SEARLE es meramente conceptual u ontológica. Así, por ejemplo, *«if the State of California or any other political entity wants to guarantee all of citizens the right to free medical care and the right to good housing, that seems to me a legitimate exercise of state power. Rights and obligations become matters of statutory law»* (SEARLE, 2010: 193). Es decir, el ámbito en el que se mueve SEARLE en este punto no es el de la teoría constitucional ni la teoría del derecho, sino el de la filosofía política-normativa y el de la ontología social.

[18] SEARLE, 2010: 194 (la traducción es mía).

parece querer decir SEARLE en este punto es lo siguiente: el derecho negativo en cuestión, la libertad de expresión, resulta ser, en abstracto, autónomo y autosuficiente; sin embargo, encontraremos casos en los que, en concreto, en la práctica, en el mundo realmente existente, será necesario, para implementar el derecho negativo, que la comunidad política (las instituciones públicas) adopte ciertas medidas que garanticen el ejercicio de tal derecho negativo, estableciéndose de esta manera un vínculo empírico entre derecho negativo y derecho positivo.

Empecemos por la última parte del argumento. SEARLE afirma que, excepcionalmente, encontraremos algunos casos en que ocurra esto; sin embargo, cabría cuestionarse si en realidad encontraríamos casos *en que no fuera así*. A saber, situaciones en las que el derecho negativo de turno, en este caso la libertad de expresión, no exija que la comunidad política (a través del monopolio de la fuerza, a través de las garantías judiciales, etc.) lleve a cabo alguna acción para que el agente pueda ejercer su derecho negativo. Dado el hecho del pluralismo existente en nuestras sociedades, resulta bastante plausible afirmar que para que una determinada opinión sea libremente expuesta (a través de manifestaciones, a través de los diferentes medios de comunicación, etc.) parece imprescindible que la comunidad política ejerza algún tipo de acción para que aquellos que se oponen a la opinión que está por expresarse no impriman un grado tal de oposición que, de hecho, termine por impedir la libre expresión de ideas y opiniones. Difícilmente encontraremos casos en los que la comunidad política no ampare, mediante las garantías judiciales, policiales o políticas, la libertad de expresión. Es cierto que no siempre tales garantías son ejecutadas, porque no siempre resultan necesarias; sin embargo, la mera existencia de las mismas, de forma permanente y en lo alto de los sistemas jurídicos de los Estados, parece ser condición necesaria para el ejercicio, por ejemplo, de la libertad de expresión. Creo que puede afirmarse que la libertad de expresión es plenamente libre sólo cuando tenemos la garantía de que la comunidad política (a través del derecho) ejercerá acciones positivas (de hacer) en caso de que un tercero interfiera con nuestra libertad de expresión, y ello puede ocurrir de muy diferentes formas: en el caso de la manifestación, aunque ésta no sea especialmente controvertida, las autoridades tendrán que cortar calles y poner a disposición de los manifestantes un recorrido; en el caso de la libertad de expresión en los medios de comunicación, puede ocurrir que un tercero considere que, al ejercer la susodicha libertad de expresión, se está violando un derecho negativo suyo, como el derecho al honor o a la intimidad, y entonces los tribunales tendrán que sopesar cuál de los dos derechos prevalece.

Este último caso incide en lo afirmado en páginas anteriores: incluso cuando sólo se contemple el derecho de libertad negativa, no existe garantía alguna de que el derecho de libertad negativa de un tercero no interfiera con el derecho de libertad negativa del primer agente.

Así que resulta complicado encontrar ejercicios del derecho de libertad negativa, en el mundo realmente existente, que no impliquen, en mayor o menor medida, alguna acción positiva por parte de los poderes públicos. Y de ser esto así, no queda muy claro si conceptualmente puede seguir diciéndose que el derecho negativo es autónomo y autosuficiente; resulta francamente contraintuitivo afirmar, por hipótesis, que no existe ningún caso en la práctica en que se ejerza un genuino derecho negativo (ya que todos los ejercicios parecen presuponer una determinada acción explícita —garantía ejecutada— o implícita —garantía no ejecutada, pero en vigor—) y a la vez sostener que, no obstante, en abstracto el genuino derecho negativo es plausible [19].

Así pues, la hipótesis de que este modelo reproduzca, de hecho, la dimensión ética sustantiva de los derechos parece claramente implausible. En realidad, no sé quién puede aventurarse a concebir este modelo como un modelo descriptivo, porque es notoriamente falso: las constituciones contemporáneas recogen, además de derechos negativos, otros derechos fundamentales que implican un deber *de hacer* por parte de los poderes públicos; además, los conflictos entre derechos fundamentales están a la orden del día. Por todo ello, como modelo descriptivo, la reconstrucción minimalista carece, como dice COMANDUCCI, de poder explicativo [20].

Yo me inclino por pensar que el «espíritu» del modelo minimalista es claramente normativo [21]. Si ello fuera así, entonces, como veremos a continuación, lo que le diferenciaría de los otros dos modelos no sería sólo la negación de la posibilidad de conflictos constitucionales, sino también que mientras los dos siguientes (aunque quepa, desde luego, una versión ético-normativa de los mismos) son una reconstrucción de la dimensión sustantiva que de hecho contienen las constituciones contemporáneas, la única versión plausible del modelo minimalista pertenece al campo del «deber ser». Y ésta podría constituir una primera crí-

---

[19] La estrategia de SEARLE, como se puede ver, está basada en la distinción entre conflicto en abstracto/conflicto en concreto. Existen buenas razones, sin embargo, para pensar que tal distinción es más bien débil: ¿Cómo hacemos para saber si habría un conflicto en abstracto? Imaginando un caso en concreto. Así, refiriéndose no al conflicto en abstracto, sino a la interpretación en abstracto, GUASTINI ha señalado que *«non si può identificare una norma se non identificando al tempo stesso almeno i casi paradigmatici ai quail essa è applicabile»* (GUASTINI, 2004: 83, n. 16). Las implicaciones del recordatorio de GUASTINI son claras: la interpretación en abstracto está totalmente condicionada por el caso concreto (aunque éste sea, por así decir, imaginado), por ello es excesivamente simplista pensar que se puede dar cuenta de los conflictos entre derechos *sólo* a través de un análisis lingüístico *«in cui il livello semantico è dal tutto indipendente dal contesto»* (PINO, 2010: 170). Obviamente, esto no significa que no tenga sentido pensar en la posibilidad de conflictos en abstracto, lo único que quiere decir es que no sería demasiado inteligente pensar en conflictos abstractos desvinculando totalmente tal ejercicio de casos concretos (aunque, repito, sean imaginarios).

[20] COMANDUCCI, 2004: 320 y 326.

[21] Por razones que no se van a discutir aquí, pero que sustancialmente comparto, CELANO afirma que tampoco desde el punto de vista ético-normativo resulta un modelo razonable.

tica —tangencial, si se quiere— a CELANO: proponer tres hipótesis de reconstrucción conceptuales cuando una de ellas es ético-normativa [22].

3. MODELOS CONFLICTUALISTAS

La segunda gran corriente admite que los derechos fundamentales pueden y, de hecho, entran en conflicto. Cuando ello ocurre se lleva a cabo la denominada operación de ponderación para ver cuál de los derechos en conflicto es el aplicable al caso.

Pero antes de entrar en este punto es necesario hacer un repaso cronológico de la teoría de los derechos en el mundo angloamericano en el siglo XX, porque, en parte, esto explicará el paso conceptual que supone la admisión de conflictos entre principios o derechos, ya que para que ello ocurra es condición necesaria (aunque, como veremos, no condición suficiente, por lo menos para el modelo irenista) que haya una pluralidad de derechos, valores o principios. Es decir, la admisión de conflictos entre derechos pasa por el abandono de una teoría monista y la asunción de una teoría pluralista, o, utilizando —de forma parcialmente infiel— el título de un bello artículo de CELANO, la admisión de conflictos entre derechos significa el paso de HART (y HOHFELD) a RAZ [23].

En efecto, a partir de la mitad del siglo XX empieza una transición en la teoría del derecho en lo que al enfoque de los «derechos» se refiere. Hasta ese momento, o, por decirlo de alguna manera, hasta HART, los «derechos» en el ámbito angloamericano eran considerados prevalentemente (si no exclusivamente) [24] desde un punto de vista analítico-conceptual (del cual HOHFELD sería seguramente su expresión más refinada). A partir de los años cincuenta, sin embargo, HART inicia una tendencia que, tras él, no ha hecho más que acentuarse, según la cual para una adecuada comprensión iusfilosófica acerca de qué son los «derechos» es necesario, además del enfoque analítico-conceptual, indagar cuál es la ratio, el sentido, en definitiva, la justificación, en el momento de otorgar derechos subjetivos [25].

---

[22] Siempre se podría aducir que una vez presentado como modelo descriptivo, aunque sea manifiestamente falso, ya entra dentro de la misma categoría que los otros dos modelos. Es decir, lo relevante no sería que fuera verdadero, sino que fuera apto para la verdad o la falsedad. En mi opinión, si alguien quisiera seguir esta línea de argumentación para defender la inclusión del modelo minimalista entre las hipótesis de reconstrucción de la dimensión ética sustantiva del Estado constitucional se verá abocado a un callejón sin salida, puesto que la única manera de que tal modelo juegue algún rol en un debate filosófico-jurídico es concibiéndolo como ético-normativo. La consecuencia de sostener que se trata de un modelo que refleja la dimensión ético sustantiva realmente presente en las constituciones es, me parece, la irrelevancia.

[23] CELANO, 2002.

[24] CELANO, 2002: 20.

[25] De hecho, algunos autores han argumentado que, debido a la formulación de los principios constitucionales que otorgan derechos, las empresas lógica, semántica y conceptual están

HART opone lo que él llama «teoría de la elección» *(choice theory)* a la «teoría del interés» *(interest theory)* (teoría, esta última, de la cual BENTHAM sería un ejemplo significativo). Según HART, la atribución de un derecho significa que «alguien que tiene un derecho tiene una elección respetada por el derecho» [26].

Según HART, el individuo al que se le ha atribuido un derecho se encuentra en una «posición única y singular de soberanía en relación con el deber» [27]; deber con el que carga otro individuo. El encargado de hacer cumplir tal deber será el derecho, pero sólo en el caso de que el titular del derecho (en sentido subjetivo) lo considere oportuno: «El derecho hace depender la obligación de llevar a cabo el deber correspondiente de la elección del individuo de quien se dice que tiene el derecho o la elección de alguna persona autorizada para actuar en su nombre» [28]. De esta manera, la atribución de un derecho implica la atribución de la facultad (no la obligación) de ejercerlo y, en caso de hacerlo, la activación del mecanismo jurídico que obliga a un tercero a cargar con el deber derivado de la ejecución del derecho por parte de su titular. En otras palabras —más fieles a la nomenclatura usada por HART—, el titular del derecho lo es en virtud de que *puede elegir* si exige el cumplimiento del deber por parte del tercero; la elección de ejercer o no el derecho subjetivo será respetada por el derecho.

CELANO señala que, pese a que esta teoría sólo contempla aquellos derechos cuyo correlativo son deberes («derechos» en sentido estricto o pretensiones, en el léxico de HOHFELD), puede ser generalizada al resto de nociones hohfeldianas, como las libertades y los poderes [29].

Como se ha dicho, HART opone la «teoría de la elección» a la «teoría del interés», y más concretamente a la versión de esta última sostenida por BENTHAM. Según BENTHAM, el titular de un derecho (jurídico) es el beneficiario del cumplimiento de una obligación jurídica; a cada obligación jurídica le corresponde un derecho. HART cree, sin embargo, que ser beneficiario del cumplimiento de una obligación no constituye ni condición necesaria ni condición suficiente para ser titular de un derecho correlativo a esa obligación [30]. Tal y como WALDRON sintéticamente apunta, la diferencia entre HART y BENTHAM es que: «Estar en la posi-

---

conectadas con la empresa de justificación sustantiva de esos principios: «[Los principios] están formulados en términos que no poseen autonomía semántica, lo que quiere decir que la cuestión de determinar su significado es indistinguible de la de determinar su propósito o justificación subyacente» (BAYÓN, 1996: 20).

[26] HART, 1973: 188-189 (la traducción es mía).

[27] HART, 1973: 183-184 (la traducción es mía).

[28] HART, 1955: 35 (la traducción es mía).

[29] CELANO, 2002: 22.

[30] HART, 1973: 187. No desarrollaré aquí ni el argumento de HART ni consideraré sus méritos, ya que resulta irrelevante para mi propósito. Para una magnífica reconstrucción de este punto véase CELANO, 2002: 24-27.

ción de alguien que tiene un derecho no quiere decir encontrarse necesariamente en la posición de beneficiarse del deber de otro, sino que quiere decir encontrarse en una posición de control sobre el deber de otro. X tiene un derecho contra W, bajo este enfoque, sólo si X reclama que W lleve a cabo el derecho, o bien le dispensa de ello —en otras palabras, toca a X determinar, mediante su elección, cómo W debería actuar en lo que le concierne a X—» [31].

Sin embargo, la «teoría de la elección», al centrarse en la noción de una elección individual respetada por el derecho, no es exhaustiva respecto de la noción de derecho subjetivo (jurídico) [32]. De esta forma, encuentra dos límites explicativos: por un lado, las inmunidades constitucionalmente reconocidas y, por el otro, las necesidades humanas fundamentales, o, en palabras del propio HART, el despliegue del lenguaje de los derechos se frena «cuando ciertas libertades y beneficios son considerados como esenciales para el mantenimiento de la vida, la seguridad, el desarrollo y la dignidad del individuo» [33].

El primer límite lo constituyen aquellas constituciones rígidas que contienen una carta de derechos, entre los cuales encontramos derechos fundamentales que son inmunidades de los titulares de los derechos frente al legislador ordinario. Estas inmunidades limitan el poder del legislador respecto de aquellas libertades que, a día de hoy, son consideradas esenciales para el ser humano, como, por ejemplo, la libertad de expresión, la libertad de asociación, el derecho a la vida y a la integridad personal, el derecho a una educación, el principio de igualdad, etcétera [34].

El segundo límite lo constituye, de acuerdo con HART, la afirmación —que él considera que debe ser aceptada— según la cual «hay una forma distinta de crítica moral del derecho que, al igual que los derechos constitucionales de inmunidad ya descritos, es fundamental en lo que respecta a las necesidades de los individuos para ciertas libertades fundamentales y protecciones o beneficios» [35]. Como se ha dicho, HART cree que este tipo de crítica moral del derecho es plausible y que puede ser reconstruida perfectamente como la ausencia del debido respeto o la ausencia de las debidas garantías de derechos [36]. Para quien adopte este punto de vista, «el núcleo de la noción de derechos no consiste ni en un elección individual ni en un beneficio individual, sino en necesidades individuales fundamentales o básicas» [37].

---

[31] WALDRON, 1987: 352 (la traducción es mía).
[32] HART, 1973: 189.
[33] *Ibid.* (la traducción es mía).
[34] CELANO, 2002: 28; HART, 1973: 190-192.
[35] HART, 1973: 192 (la traducción es mía).
[36] CELANO, 2002: 29.
[37] HART, 1973: 193.

Por tanto, teniendo en cuenta estas dos limitaciones, y como el propio HART admite, su versión de la «teoría de la elección» no pretende ser una teoría general de los derechos y concede que queda espacio conceptual para quienes piensan que el núcleo de la noción de «derecho subjetivo» no lo constituye la posibilidad de elección por parte del titular del derecho (ni tampoco un interés individual, a la BENTHAM), sino las necesidades básicas o fundamentales [38].

La revuelta —así la denomina CELANO— [39] contra la ortodoxia hartiana y hohfeldiana, y, más en concreto, contra la «teoría de la elección» de estirpe hartiana, hunde sus raíces en dos trabajos de MACCORMICK de los años setenta del siglo pasado [40]. En ellos, MACCORMICK sostiene dos tipos diferentes de ideas: en primer lugar, una serie de objeciones a la «teoría de la elección» hartiana y, en segundo lugar, una apuesta, razonada y argumentada, por una determinada versión de la «teoría del interés» [41].

La estrategia de MACCORMICK contra la «teoría de la elección» consiste en aducir contraejemplos: algunos titulares de derechos no tienen poder sobre las obligaciones (correlativas) de los demás, que viene a ser, recordémoslo, el núcleo central de la noción de derecho subjetivo de la «teoría de la elección» hartiana. El ejemplo paradigmático de MACCORMICK es el de los derechos de los niños [42]. Según MACCORMICK, la «teoría de la elección» de HART no puede dar cuenta de los derechos de los niños, ya que la locución «derechos de los niños» parece indicar que los niños tienen derecho a asistencia, a ser nutridos, etc. Sin embargo, «un niño no puede, de hecho, ni moralmente ni tampoco jurídicamente, eximir a sus padres del deber de llevar a cabo alguna acción hacia el mismo niño» [43]. Nótese que, según la «teoría de la elección», un derecho implica que su titular puede elegir activar (o renunciar a) la obligación correlativa, pero como el niño en realidad no es susceptible de llevar a cabo esa elección, de acuerdo con la «teoría de la elección», se sigue, aparentemente, que no tendrá derechos [44]. Ésta parece claramente una conclusión falsa, puesto que todos los ordenamientos jurídicos occidentales contemporáneos reconocen derechos a los niños. La «teoría de la elección» no da cuenta de (no alcanza a explicar) los derechos de los ni-

---

[38] *Ibid.*

[39] CELANO, 2002: 32.

[40] MACCORMICK, 1976 y 1977.

[41] Existe una tercera línea maccormickiana de ataque, constituida por la argumentación en favor de una concepción dinámica de los derechos. No es éste el lugar para este debate. Véase, entre otros, CELANO, 2002: 41 y ss.

[42] MACCORMICK, 1976: 305 y 313.

[43] MACCORMICK, 1976: 307 (la traducción es mía).

[44] Para una extensa reconstrucción de este ejemplo concreto véase FANLO CORTÉS, 2008.

ños, por lo que, de acuerdo con el argumento de MacCormick, debe ser rechazada como teoría de los derechos [45].

Otro ejemplo aportado por MacCormick hace referencia a otros titulares de derechos, éstos sí con plena capacidad de actuar (a diferencia de los niños), pero que, sin embargo, no ostentan poder alguno para elegir entre hacer cumplir o no la obligación correlativa. Esto ocurre en determinados ámbitos, como en las relaciones laborales entre empleado y empleador, en que el ejercicio del derecho no depende únicamente de la elección de su titular, sino precisamente de cuáles sean los términos de contratación [46]. Tampoco en este caso parece que la «teoría de la elección» pueda explicar adecuadamente por qué titulares de derechos no pueden elegir activar o no el cumplimiento de la obligación correlativa.

Por todo ello, MacCormick cree que la «teoría de la elección» debe ser abandonada.

A primera vista, pareciera que tal rechazo nos deja sólo con obligaciones y que el léxico vinculado a los «derechos» es irrelevante: resulta irrelevante que los niños tengan derechos, lo realmente importante es que los padres —o tutores— de los menores tengan obligaciones [47]. Pero, de acuerdo con MacCormick, existe una diferencia significativa entre decir que los niños tienen derecho a ser nutridos y a ser asistidos, y decir que los padres (o los tutores) tienen la obligación de nutrir y asistir a sus hijos. Esta diferencia viene a ser el núcleo central de la versión maccormickiana de la «teoría del interés», y consiste en la distinción entre el tipo de razones justificativas que subyacen a una y otra afirmación.

Dice MacCormick que, mientras de la primera afirmación pueden encontrarse razones inteligibles que la justifiquen, de la segunda es más complicado [48]. Así, la imposición de un deber o una obligación presupone que determinados seres serán tratados de forma tal que se favorezca la consecución de un fin (que no será su propio bienestar); MacCormick considera que este tipo de argumento no es apto para justificar la atribución, a tales individuos, de un derecho a ser tratados de esa manera. Una justificación adecuada e inteligible debe apelar, en cambio, a una necesidad, a un interés o a un deseo que haga que tratar de esa manera sea indispensable para alcanzar ese interés o necesidad valioso. O, en otras palabras, la única justificación plausible, de acuerdo con el esquema de MacCormick, para el trato ya mencionado, consiste en mostrar lo valioso de los intereses para los cuales ese mismo trato resulta

---

[45] Los méritos de la réplica hartiana a esta objeción no nos interesan en este contexto. Para una reconstrucción del debate véase, nuevamente, Celano, 2002: 36.

[46] MacCormick, 1977: 196-197.

[47] De hecho, ésta es una de las críticas tradicionales a la noción de «derechos», a saber, el vocabulario de los derechos se revela como irremediablemente redundante respecto del vocabulario de los deberes (Celano, 2002: 37).

[48] MacCormick, 1976: 209.

imprescindible, de modo tal que el rechazo a ese trato sea considerado totalmente erróneo [49].

De esta manera, quedan trazadas las tesis principales de la «teoría del interés» maccormickiana:

1) Derechos morales: «Adscribir a todos los miembros de una clase C un derecho de tratamiento T significa presuponer que T es, en todas las circunstancias normales, un bien para cada miembro de C, y que es un bien de tal importancia que sería erróneo denegarlo a cualquier miembro de C».
2) Derechos jurídicos: «Cuando un derecho a T es otorgado por el derecho a todos los miembros de C, se considera que el derecho promueve los intereses de todos y cada uno de los miembros de C sobre la base de que T es un bien para cada miembro de C, y que el derecho convierte en jurídicamente ilícito el denegar T a cualquier miembro de C» [50].

De manera que las afirmaciones: «los niños tienen derecho a la alimentación» y «los padres tienen la obligación de prestar nutrición y asistencia a sus hijos» no son, en ningún caso, equivalentes [51]. La primera puede servir de justificación de la segunda, pero no al revés. Para MacCormick, los derechos son siempre y necesariamente «bienes que deben ser garantizados a los individuos» [52].

Así pues, la controversia entre la «teoría de la elección» y la «teoría del interés» resulta ser una disputa sobre cuál es la posible justificación de los derechos subjetivos. Así, mientras la justificación de la primera descansa en la atribución de una posición de soberanía —en escala reducida— a la voluntad (a la elección) del individuo, la segunda reside en la apelación a aspectos de bienestar o intereses de los individuos [53].

Y de esta diferencia en la justificación se desprende la conclusión realmente relevante para nuestra cuestión: la «teoría de la elección» se revela como una teoría de los derechos de índole monista, mientras que la «teoría del interés» prevé la posibilidad de ser concebida como una teoría pluralista.

En efecto, la justificación de la «teoría de la elección» al reconocer derechos individuales o subjetivos tiene una y sólo una base: el reconocimiento y la protección de la libertad individual. Así lo recuerda Waldron respecto de la posición de Hart de 1955: «Todo el propósito de los derechos humanos es el de proteger la libertad individual» [54]. La

---

[49] MacCormick, 1976: 310.
[50] MacCormick, 1976: 311 (la traducción es mía), y 1977: 204 (la traducción es mía).
[51] Celano, 2002: 38.
[52] MacCormick, 1978: 145 (la traducción es mía).
[53] Celano, 2002: 39.
[54] Waldron, 1987: 366-367.

«teoría del interés», en cambio, contempla la posibilidad de que la justificación apele a intereses, valores o bienes diversos, de forma tal que entonces también habrá un reconocimiento y una protección a una pluralidad de deberes [55].

Hay que añadir dos consideraciones a esta diferencia en la justificaciones.

En primer lugar, los partidarios de la «teoría del interés» consideran que lo que para la «teoría de la elección» constituye el caso exclusivo de derecho subjetivo, esto es, el derecho de libertad individual, resulta ser en realidad nada más que un caso particular, una subclase, de la categoría más general de los derechos subjetivos [56]. En este sentido, la «teoría del interés» supone el paso de una teoría monista a una teoría pluralista, puesto que, además del derecho de libertad individual, contempla otros derechos sobre la base de valores distintos del de la libertad individual.

En segundo lugar, y relacionado con la primera consideración, con arreglo a la «teoría del interés» no todos los derechos son justificables sobre las mismas bases (por ejemplo, un derecho estará justificado sobre la base de la libertad individual y otro lo estará sobre la base de la justicia social), pero todos son justificables sobre el mismo tipo de bases, a saber, intereses, bienes o valores correspondientes al individuo.

De este modo, con la «teoría del interés» se da la primera condición necesaria para que los sistemas de derechos alberguen conflictos entre ellos, esto es, que haya una pluralidad de derechos (y de justificaciones de los mismos).

Sin embargo, cabe preguntarse qué lugar ocupa una teoría como la «teoría de la elección» en lo que se refiere a la posibilidad de conflictos entre derechos. Hace justo un momento he afirmado que la pluralidad de derechos es condición necesaria para que surjan conflictos, de lo que parece seguirse que entonces una teoría abiertamente monista —como lo constituiría una teoría, como la «teoría de la elección», cuya única justificación para otorgar un derecho sería la libertad individual— no podría albergar, por razones conceptuales, conflictos entre derechos. Pero cabe preguntarse si, de manera similar a lo que ocurría con el modelo minimalista, pueden surgir conflictos entre la libertad individual de un titular de un derecho y la libertad individual de otro titular de un derecho. Nótese que una respuesta afirmativa a esta pregunta supone que la pluralidad de derechos no constituye, a diferencia de lo afirmado un poco antes, condición necesaria para que surjan conflictos. Y ésta es, a primera vista, una conclusión más bien extraña, a saber, si nos ponemos a pensar

[55] Celano, 2002: 41.
[56] Celano, 2002: 41, n. 68.

en cuáles son las condiciones necesarias para que se den conflictos entre derechos con toda seguridad diríamos que una variedad o pluralidad de derechos estará entre ellas. Pero si admitimos que la libertad individual del titular de un derecho puede entrar en colisión con la libertad individual de otro titular de un derecho, entonces parece oportuno reconsiderar si en realidad la mencionada conclusión resulta o no tan extraña como lo era a primera vista (ya que entonces nos encontraríamos ante una instancia de la clase de los ya mencionados conflictos *intra-rights*).

Tal vez una vía para refinar esta cuestión es proceder con una ulterior distinción.

Parece oportuno distinguir, por un lado, entre conflictos entre *diferentes derechos* (y/o entre diferentes justificaciones de los mismos) en el seno de un mismo ordenamiento, y, por otro, conflictos entre *diversos ejercicios* de un mismo derecho en el seno de un ordenamiento. El primer tipo de conflicto sólo puede hacer acto de presencia en aquellos ordenamientos jurídicos que contemplen una pluralidad de derechos (y de justificaciones). El segundo tipo de conflicto puede aparecer tanto en sistemas que contemplen un único tipo de derecho (sistemas monistas, por lo demás inexistentes, como ya se ha señalado al hablar del modelo minimalista) como en sistemas que contemplen una variedad de derechos (sistemas pluralistas).

Tomando en consideración esta ulterior distinción, la taxonomía —que a estas alturas sonará obvia— quedará como sigue:

— es condición necesaria [57] para que se den conflictos entre *diferentes derechos* que el ordenamiento jurídico de referencia contenga una pluralidad de derechos;
— es condición necesaria para que se den conflictos entre *diversos ejercicios* del mismo derecho que el ordenamiento jurídico de referencia contenga, como mínimo, un derecho.

Esto significa que sólo una teoría como la «teoría del interés» puede dar cuenta de los dos tipos de conflicto.

Si a esto último le sumamos que la «teoría de la elección» adolece de la misma debilidad explicativa que la teoría minimalista, ya que, de hecho, los ordenamientos jurídicos contienen una pluralidad de derechos (y de justificaciones, no todas ellas basadas en la libertad individual), obtenemos que, en cualquier caso, sea cual sea el modelo abstracto de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional,

[57] Como veremos posteriormente, la versión del pluralismo valorativo que yo presentaré aquí afirmará que una pluralidad de valores o bienes en el seno de un sistema axiológico no es sólo condición necesaria, sino también condición suficiente para que, en determinadas circunstancias, se produzcan conflictos entre derechos.

guardará más similitudes con la «teoría del interés» que con la «teoría de la elección» [58].

Una vez señalado cuál de entre estas dos teorías se ajusta más a un modelo reconstructivo abstracto del campo que a nosotros nos interesa [59], ya podemos abordar el análisis de aquellos modelos abstractos que sí admiten que los derechos pueden entrar en conflicto.

La regulación constitucional de los derechos es el resultado de un proceso histórico-cultural y político en el cual intervienen diversas (y a menudo contradictorias) teorías de los derechos subjetivos y de cómo éstos deben interpretarse [60]. Una consecuencia previsible de tales circunstancias es que la pluralidad de teorías e interpretaciones en danza provoque conflictos entre los derechos, o, en otras palabras, que impida la composibilidad del conjunto de derechos.

La resolución del conflicto será fruto de la ponderación entre los derechos en liza. Y es precisamente en este punto —el de la resolución del conflicto— en el que se bifurca el camino del modelo que prevé la posibilidad de los conflictos.

3.1. Segundo modelo: el modelo irenista

Según el modelo irenista, la multiplicidad de «derechos, principios, valores e intereses constitucionalmente reconocidos pueden entrar en conflicto, pero el conflicto es sólo aparente o provisional; es un fenómeno de superficie, esto es, pertenece a un determinado estadio, a una determinada fase, de la interpretación o de la aplicación de los derechos fundamentales, una fase que puede, y debe, ser superada» [61].

---

[58] Uno podría preguntarse si en realidad la «teoría de la elección» y la «teoría del interés» no son, ellas mismas, modelos abstractos de la dimensión ético-sustantiva. Sin embargo, existe una diferencia significativa: tanto la «teoría de la elección» como la «teoría del interés» son, en el mejor de los casos, parte de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional, puesto que sólo dan cuenta de los derechos constitucionales positivizados, mientras que la dimensión ético-sustantiva, además de dar cuenta de los derechos positivizados, pretende dar alcance también a las justificaciones de esos mismos derechos.

[59] No estoy tan seguro como lo estaba en el caso de la teoría minimalista de que el «espíritu» de la «teoría de la elección» sea normativo o de que sea un ideal de una doctrina de los derechos. Ello significaría que hay algo de verdad en la «teoría de la elección» hartiana como modelo abstracto, por ejempoo, Inglaterra no tiene —ni tenía en el momento en que HART escribió sobre ello— una constitución escrita, de manera que «detectar» otros derechos además del de la libertad individual es más complicado. Además, tal y como el propio HART admite, la suya no es una teoría general de los derechos, con lo que puede considerarse parcialmente descriptiva en el sentido de que sólo describe una parte de los derechos —aquellos que reconocen y protegen la libertad individual— que contienen los ordenamientos jurídicos.

[60] CELANO, 2009: 265.

[61] CELANO, 2009: 269.

Para superar la fase de aparente conflicto basta con *comprender* aquello que los derechos realmente exigen y de ello se extraerá la coherencia y armonía del conjunto. Los derechos están en conflicto, pero sólo *prima facie;* tras un profundo examen y el mencionado ejercicio de comprensión será posible diseñar un entramado que cumpla el postulado de la coherencia.

Nótese, por tanto, que el modelo irenista se presenta a sí mismo como un modelo en realidad no conflictualista (por ello, por ejemplo, PINO no incluye este modelo entre los modelos conflictualistas [62], ya que el conflicto sería meramente aparente). El ejercicio de comprensión está destinado no a la resolución del conflicto, sino a su disolución; el ejercicio de comprensión mostrará que, en realidad, no hubo nunca un conflicto, sino que alguna de las partes no entendió de manera correcta el alcance de algunos de los derechos o valores aparentemente en conflicto.

Sin embargo, como creo que muestra plausiblemente el mismo PINO, ese proceso de comprensión, en cualquiera de sus modalidades (especificacionista, los derechos como *trumps*, etc.) parece incluir siempre, en un momento u otro, la aparición del «método» de la ponderación, lo que implica la admisión de un genuino conflicto entre derechos [63]. Por ello, aunque el irenismo se presente a sí mismo como no conflictualista, los diferentes procesos destinados a mostrar la apariencia del conflicto terminan por recurrir al «método» de la ponderación [64], propio de los pro-

---

[62] PINO, 2010: 144 y ss.

[63] PINO, 2010: 163.

[64] Para algunos autores, la ponderación es un «método racional» (ALEXY), para otros, en cambio, es una «ideología» (LUZZATI, 2012: 167 y ss.). Es posible —aunque no será una cuestión sobre la que se profundice aquí— que una posición que asuma lo primero sea compatible con el irenismo, mientras que una posición que afirme que la operación de ponderación esconde una mera ideología y que no atempera —no armoniza— los diversos bienes en juego, sino que elige uno de ellos, probablemente no será compatible con el irenismo. Si uno deja a un lado la discusión sobre el carácter «científico» o «ideológico» de la ponderación, una taxonomía alternativa acerca de la noción de «ponderación» consiste en la tripartición, que la cultura jurídica norteamericana puso en circulación, entre (i) «ponderación *ad hoc*» *(ad hoc balancing)*, (ii) «ponderación definitoria» *(definitional balancing)* y (iii) «ponderación categórica» *(categorical balancing)*. En (i) el juez decide valorando todas las circunstancias del caso, sin vincular sus propias decisiones futuras a un determinado estándar de juicio. En (ii) el juez valora también todas las circunstancias del caso, pero define los parámetros sobre la base de los cuales valorar, en el futuro, casos análogos. En (iii), en realidad, estaríamos fuera de lo que habitualmente concebimos como ponderación, ya que el juez actúa como si se encontrara ante una regla en el viejo sentido dworkiniano de la aplicación todo-o-nada: el juez debe limitarse a verificar si concurren las circunstancias indicadas en el antecedente de la regla y no añade consideraciones ulteriores, a no ser que quiera modificar la regla *(overruling)* o distinguir el caso *(distinguishing)* (para una sucinta pero aguda presentación de esta tripartición véase ITZCOVICH, 2003: 110 y ss.). Por razones que se verán más adelante, si atendemos a esta tripartición de la noción de ponderación, tal vez sólo (ii) e (iii) serían compatibles con el irenismo, puesto que una de las características que el modelo irenista exige es la de la estabilidad de las soluciones proporcionadas por el sistema normativo.

cesos de resolución de conflictos, lo que, en última instancia, sitúa al modelo irenista bajo el rótulo de los modelos conflictualistas.

Señala CELANO [65] que, expuesto así, pocos autores estarían dispuestos a suscribir este modelo [66].

Por otro lado, PINO señala que «un modelo de este tipo está presupuesto por algunas conocidas construcciones dogmáticas, entre las cuales: la idea del orden objetivo de los valores constitucionales, la doctrina de los principios constitucionales supremos, la doctrina de los límites inmanentes o naturales de los derechos, etc.» [67].

En cualquier caso, lo relevante de este modelo es «la idea de que al final, escondida, esperando ser descubierta por alguien, exista una armonía de fondo entre los diferentes derechos, principios, valores e intereses constitutivos de la dimensión sustantiva del Estado constitucional de derecho» [68].

Según CELANO, el modelo irenista no puede hacer frente a la crítica que le asesta el modelo particularista.

3.2. Tercer modelo: el modelo particularista

El tercer modelo —o segunda versión de aquellos que admiten la conflictividad y la ponderación entre derechos— es lo que CELANO denomina el modelo particularista. Tal modelo afirma que los derechos entran, realmente y no sólo en apariencia, en conflicto: «Son antinómicos (indeterminados, inconmensurables, heterogéneos)» [69].

De acuerdo con el modelo particularista, cuando dos derechos fundamentales apelan a principios o valores éticos y entran en conflicto, el resultado de la ponderación siempre será susceptible de revisión: «No es imaginable, ni, *a fortiori*, accesible, una especificación concluyente (final, definitiva) de las propiedades que pueden ser relevantes al objeto de la decisión de los casos (el universo de los casos posibles no es determinable de antemano: no existe una tesis de relevancia última)» [70].

Esta concepción particularista está asociada al pluralismo ético. Los valores, los principios (y, en consecuencia, los derechos), son múltiples,

---

[65] CELANO, 2009: 270.

[66] DWORKIN es tal vez el autor que más ha insistido en una posición de este tipo —aunque nunca ha usado, hasta donde llega mi conocimiento de su obra, el término «irenismo»— y no es improbable que fuera de los pocos que estaría dispuesto a suscribir este modelo tal y como ha sido expuesto.

[67] PINO, 2010: 146.

[68] CELANO, 2009: 271.

[69] CELANO, 2009: 276.

[70] *Ibid.*

conflictivos e inconmensurables. Por otro lado, no existe garantía alguna de que tal amalgama de valores forme un todo coherente. Al contrario, «buena parte de las elecciones humanas —y entre ellas algunas de las más significativas— son elecciones trágicas, en situaciones en las cuales no hay más remedio que sacrificar, en todo o en parte, algunos valores, en vista de la realización de otros distintos» [71].

Sin embargo, tal concepción particularista de la ponderación no es incompatible con las dos siguientes tesis: por un lado, con la idea según la cual existen soluciones correctas (o más correctas) en caso de conflicto y posterior ponderación; por otro, con la posibilidad de generalizaciones a partir de casos pasados (o actuales) para casos futuros (o hipotéticas). No obstante la compatibilidad con estas dos ideas, no existe garantía alguna —y éste es el punto del particularismo— de que las soluciones correctas sean estables (que valgan para todos los casos) o que las generalizaciones no requieran revisión en algún momento.

4. ¿HAY ESPACIO PARA OTRO MODELO ENTRE EL IRENISMO Y EL PARTICULARISMO?

El propio CELANO admite que esta tríada no agota el espacio lógico de las concepciones posibles de los derechos fundamentales [72]. Sin embargo, mi propósito no es dar cuenta del resto de espacios lógicos que CELANO no ha abordado, entre otras cosas porque introduciré un modelo ulterior, no previsto por CELANO, y que, sin embargo, ocupa el mismo espacio lógico que el particularismo y el modelo irenista. El pluralismo dilemático, que será como denominaré a este tercer modelo no previsto por CELANO, admite, por un lado, la multiplicidad de los valores y principios éticos en las constituciones, y, por otro, la conflictividad entre aquéllos y la necesidad de la ponderación para resolver los conflictos, si bien no existe garantía de que incluso aplicando la ponderación se pueda llegar a una solución no trágica. En el próximo epígrafe y en un capítulo sucesivo profundizaré éste y los otros modelos, pero por el momento sólo pretendo mostrar que pluralismo dilemático, particularismo y ponderación ocupan un mismo espacio lógico. Véase la siguiente tabla (donde PL está por «aceptación del pluralismo» y PON está por «aceptación de la ponderación»):

PL ^ PON	–PL ^ PON
PL ^ –PON	–PL ^ –PON

[71] CELANO, 2009: 277.
[72] CELANO, 2009: 278, n. 50.

1) Modelo minimalista: –PL ^ –PON
2) Modelo irenista: PL ^ PON
3) Modelo particularista: PL ^ PON
4) Modelo pluralista dilemático: PL ^ PON

De esta manera, el modelo pluralista dilemático ocuparía el primer cuadrante empezando por la izquierda, ya que, al igual que el particularismo y el irenismo, admite la pluralidad de derechos y la ponderación para intentar resolver los conflictos. Así pues, el modelo pluralista dilemático constituye una tercera variante de la concepción que acepta que los derechos sí entran en conflicto entre ellos. Pero, a diferencia de aquellos dos, para el pluralismo dilemático la ponderación no conduce necesariamente a resolver el conflicto. Por ello, el modelo pluralista dilemático se sitúa en un lugar intermedio entre el modelo irenista y el modelo particularista, aunque comparta con ellos los dos rasgos anteriormente mencionados, a saber, pluralidad de derechos y conflicto entre ellos.

4.1. Cuarto modelo: el modelo pluralista dilemático

En realidad, la posibilidad de que haya un espacio para un cuarto modelo es, en parte, el intento de dar una respuesta a la crítica del particularismo hacia el modelo irenista. En la medida en que una buena réplica sea plausible, el pluralismo dará cuenta de manera más adecuada que las otras explicaciones de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional.

Veamos más en detalle, por tanto, la crítica particularista a la concepción irenista.

El modelo irenista —o, mejor dicho, una versión del mismo, la de Moreso— [73] considera que la ponderación entre principios en conflicto genera revisiones estables. Como ya se ha dicho, para que tal cosa fuera posible, de acuerdo con Celano, habría que poder imaginar y acceder a una tesis de relevancia última, esto es, «una especificación preliminar, exhaustiva, del universo de casos posibles, o del conjunto de propiedades normativas» [74].

Al llevar a cabo una ponderación obtenemos una pluralidad indefinida de reglas. Según el particularismo no podemos saber, al seguir una regla para un caso concreto, si se trata de la misma regla que fue aplicada en un caso anterior o de si será la regla que aplicaremos en un

[73] Moreso, 2002a: 267 y ss.
[74] Celano, 2009: 274.

caso futuro. Ello sólo sería posible si estuviéramos en condiciones de acceder a una tesis de relevancia última.

Las dos estrategias para hacer frente a esta conclusión pasan, según las propias palabras de CELANO, por la delimitación arbitraria del universo del discurso (delimitación de los casos tomados en consideración y de las propiedades relevantes para su eventual resolución) y por la acotación del conjunto de principios constitucionales sometidos a examen [75].

La estrategia restriccionista le parece a CELANO formalmente válida, pero «equivale a la adopción del modelo particularista» [76].

Comencemos definiendo lo que yo denomino el «modelo pluralista dilemático», diferenciándolo de los otros dos modelos que también prevén los conflictos y la ponderación.

Según el modelo particularista, cualquier razón es susceptible de ser relevante para la resolución del caso, esto es, existe una infinitud de razones relevantes. Para el modelo pluralista dilemático, en cambio, el conjunto de razones relevantes es finito (esta tesis se apoya en la idea de Isaiah BERLIN según la cual los principios o valores morales son múltiples, pero no infinitos, de lo que se sigue, por hipótesis, que también las razones para actuar será finitas).

Lo que lo diferencia del modelo irenista es que el pluralismo dilemático no está en condiciones de garantizar una única solución correcta determinada para cada conflicto: algunos conflictos tendrán múltiples resoluciones, todas ellas correctas. Lo que sí garantiza el pluralismo es que las razones relevantes (y, en consecuencia, las soluciones) no serán infinitas.

Así pues, (i) el pluralismo, por un lado, pone coto a las razones relevantes para resolver el caso práctico, e (ii), por el otro, admite que algunos casos se convertirán en elecciones trágicas, sacrificando uno de los dos principios en liza — que es una forma de decir que el caso contempla varias soluciones, todas ellas correctas —.

De esta manera, en (i) se opone al particularismo y en (ii) al irenismo.

5. MODELOS RELEVANTES

Tras esta breve presentación de los modelos candidatos descartaré el primer modelo propuesto, el minimalista, puesto que, además de las dificultades teóricas puestas de manifiesto, carece, como ya se ha anunciado, de valor explicativo.

---

[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*

La verdadera competición entre reconstrucciones abstractas de la dimensión ético-sustantiva de los Estados constitucionales se producirá entre aquellos modelos que admiten, en principio, estas dos tesis: la pluralidad de derechos (y/o valores, principios o justificaciones) y la conflictividad de los mismos.

Las dos grandes cuestiones que componen el esqueleto de cualquier modelo abstracto plausible de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional son, a mi juicio, las siguientes: la cuestión metaética y la cuestión de los desacuerdos.

Estas dos grandes cuestiones están estrechamente relacionadas con las tesis anunciadas hace un momento: la pluralidad de derechos (y/o valores, principios, justificaciones) y la conflictividad de los mismos.

Los tres modelos que todavía siguen en pie, el modelo irenista, el particularista y el pluralista dilemático, ofrecen respuestas similares, en algunas aspectos, y divergentes, en otros, a la cuestión metaética y a la cuestión de los desacuerdos.

6. UNA ESTRATEGIA HOLÍSTICA

Existen diversas estrategias para dilucidar cuándo una explicación (o una teoría, o una hipótesis de reconstrucción) es mejor que, o preferible a, las alternativas. En este trabajo se optará por una estrategia que no estará encaminada a mostrar las inconsistencias de cada explicación, y cuando ello eventualmente ocurra, proceder a abandonarla [77]; la estrategia elegida aquí consiste en ver a cada uno de los modelos bajo su mejor luz, esto es, reconstruyéndolos aplicando el principio de caridad [78].

Esta estrategia exige que, de encontrar una inconsistencia en un modelo, ésta debe ser resuelta, o por lo menos minimizada, en el conjunto de la explicación y no debe actuar como razón, por ella misma, para su abandono. Esto no significa que no haya un modelo mejor que los otros y que, por tanto, se termine por abandonar los modelos con menor capacidad explicativa. Lo que quiere decir es que un modelo no será abandonado o desechado porque contenga alguna o varias inconsistencias, sino porque, en comparación con los otros modelos —que, de he-

---

[77] En palabras de RAINONE, interpretando el conocido *Two Dogmas of Empiricism* de QUINE, «*[u]n risultato sperimentale che appare come una falsificazione di un'ipotesi o di una teorie sottoposte a controllo non comporta necessariamente la falsificazione e l'abbandono dell'ipotesi o della teoria*» (RAINONE, 2010: 84).

[78] Sigo aquí, con bastantes libertades, a DAVIDSON, 1986: 211 y ss., pero el criterio de fondo es siempre el mismo: parto de la presunción según la cual los modelos son interpretables de modo coherente (en el sentido de conexión o congruencia en el nivel discursivo), consistente (en el sentido de ausencia de contradicciones), plausible y que al reconstruirlos presupongo un mismo ideal de racionalidad. Véase también CELANO, 2009: 210 y ss.

cho, también pueden contener inconsistencias—, resulta menos explicativo, por ejemplo, tiene menos virtudes explicativas.

¿Y cómo decidimos cuándo un modelo tiene más poder explicativo que los otros si no es poniendo de manifiesto sus eventuales inconsistencias conceptuales? Me serviré principalmente de dos criterios: consiliencia y conservatismo [79], que caracterizan el denominado naturalismo metodológico [80], de los que daré cuenta en detalle más adelante.

Pero para que tenga sentido el llevar a cabo la estrategia holística, antes resulta necesario mostrar los modelos relevantes bajo su mejor luz.

En este capítulo se ha dado cuenta sucintamente de los tres modelos relevantes. En los tres próximos capítulos profundizaré en cada uno de ellos con un objetivo claro: partiendo de su tesis —o conjunto de tesis— definitorias, qué compromisos conceptuales pueden adoptar sin violar su tesis definitoria y cuáles, pese a haber «coqueteado» o directamente aceptado, no puede asumir, pues vaciaría de contenido (perdería sentido, se desdibujaría) la tesis definitoria y con ella el modelo.

Este reajuste, reformulación o reconstrucción se asemeja, estructuralmente, al proceso al que se somete la construcción y constante revisión de teorías científicas según la tradición quineana [81], y que en materia de filosofía moral ha explotado, generando una estirpe inacabable de seguidores y críticos, RAWLS cuando ha apelado al equilibrio reflexivo [82].

---

[79] QUINE y ULIAN, 1970: cap. 6; THAGARD, 1978: 79 y ss.; SKLAR, 1975; LEITER, 2001: 205, y 2009: 1239 y ss., y RAINONE, 2010: 77 y ss.

[80] El naturalismo metodológico se distingue del naturalismo sustancial y consiste en una serie de prescripciones metodológicas —como el uso de los criterios mencionados— sobre la base de que la filosofía, y cualquier ámbito del conocimiento, no debería emplear *«a distinctive, a priori method for yielding substantive truths shielded from empirical testing»* (WONG, 2006: 30). Un examen detallado de la distinción entre el naturalismo metodológico y el sustancial, y de las virtudes de adoptar el primero puede encontrarse en RAILTON, 1989: 155-157.

[81] El trabajo seminal de QUINE es, por supuesto, *Two Dogmas of Empiricism* (QUINE, 1951). Para una reconstrucción de las ideas quineanas al respecto véase, entre otros, RAINONE, 2010: caps. 3 y 6, y para una aplicación de este tipo de estrategias al mundo de lo normativo véase CELANO, 1992: 31-53 y 62-81.

[82] RAWLS, 1971: 46 y ss., y 577 y ss. Si bien RAWLS ha hecho referencia al equilibrio reflexivo en un sentido abiertamente normativo, la investigación que yo llevo a término, pese a pertenecer también —aunque parcialmente— al ámbito de la filosofía moral, está centrada no en ver *cuál sería el modelo más justo* para la dimensión ético-normativa del Estado constitucional, sino en ver *qué reconstrucción*, de las ofrecidas por los diferentes modelos, es la más plausible (existiría también la posibilidad —que es quizá lo que está flotando en el fondo de la concepción rawlsiana— de hacer colapsar ambas cuestiones, de forma que, para decirlo en términos tradicionales, *explicación* y *justificación* acaben siendo una misma cosa; sin embargo, no entraré a discutir esta posibilidad aquí).

CAPÍTULO II

IRENISMO

1. PRESENTACIÓN

Para el modelo irenista, lo fundamental es que, en realidad, el conjunto de principios o valores éticos que encontramos en las constituciones contemporáneas resulta ser un conjunto armónico, coherente y estable [1].

Nótese que cuando se dice «en realidad» se está diciendo que puede ser que tal vez esa armonía esté en las «profundidades» —enseguida aclararé a qué me refiero con esta expresión— de nuestras concepciones morales, pero que en cualquier caso existe, aun cuando nuestra impresión sea la de que no es posible sostener coherentemente todos los valores que anidan en las constituciones contemporáneas. Dicho de otra manera: el irenismo no es una posición ético-normativa, no nos dice cómo deberían ser, estructuralmente, nuestras concepciones morales; nos dice cuál es la estructura profunda de las mismas.

Puede ser que no lleguemos a alcanzar esa armonía estable, pero ello no será debido a algún defecto o patología lógica del conjunto, sino

---

[1] Tal vez sea oportuno hacer alguna aclaración respecto de la elección del predicado «irenismo». Antes que nada hay que decir que yo lo tomo prestado de algunos trabajos de CELANO (CELANO, 2009), pero también ha sido utilizado por otros autores (véase BARBERIS, 2005). «Irenismo» remite a «Irene» o «Eirene», el ideal griego de la paz y la armonía. En la actualidad, las dos acepciones que la Real Academia Española da a «irenismo» conservan ese significado: i) actitud pacífica y conciliadora; ii) doctrina que preconiza la paz a ultranza (*www.rae.es,* visitada el 5 de diciembre de 2013). Cualquiera de estas dos acepciones recoge el sentido de «irenismo» que yo, siguiendo los pasos de CELANO, utilizo en el texto.

a que no hemos profundizado lo suficiente. En otras palabras, si profundizamos lo suficiente en nuestro razonamiento moral, la posibilidad de verdaderos conflictos entre valores se desvanecerá.

Aquí parece necesario hacer dos consideraciones.

En primer lugar, ¿qué es un verdadero conflicto? En la literatura de referencia a la cual yo he acudido, siempre que se habla de conflictos de valores o principios morales se entiende que se está ante un conflicto de obligaciones que no pueden ser realizadas contemporáneamente (debo hacer *p* y *no-p*, o bien debo hacer A y B, pero no puedo llevar a cabo ambas) [2].

En segundo lugar, hay que distinguir entre dos niveles del discurso acerca de los conflictos de valores, en particular, y de las normas, en general: el nivel abstracto y el nivel concreto. Para el irenismo —y esto es algo que pone en duda el particularismo— en el nivel abstracto podemos determinar de forma exhaustiva qué propiedades fácticas debe tener un caso concreto para que sea aplicable el principio o valor de referencia. En palabras de MORESO, y pensando en las normas jurídicas, hagan éstas referencia o no a consideraciones morales: «Aplicar el derecho consiste en determinar la norma individual que establece una cierta consecuencia normativa para un caso individual determinado. Para tal fin, se trata de mostrar que dicho caso individual es una instancia de un caso genérico al que una norma aplicable correlaciona con esa consecuencia normativa» [3]. Según esta manera de ver las cosas, lo que hay que hacer es subsumir la instancia (el caso concreto) en el caso abstracto. Si la descripción del caso concreto encaja (ya que tiene las propiedades relevantes) bajo el caso abstracto, entonces tendrá las consecuencias que la norma —que «desciende» del principio o valor— haya previsto para ese supuesto de hecho.

El punto sobre el que hay que llamar aquí la atención es que para el irenismo, en el nivel abstracto, se puede determinar, exhaustivamente, cuáles serán las propiedades fácticas relevantes para considerar al caso individual como una instancia del caso genérico o abstracto. Esto, en términos de valores y principios morales, quiere decir que es posible determinar, antes de que se dé el caso concreto, en qué circunstancias será aplicable un valor.

Ocurre, sin embargo, que, en algunas ocasiones, un mismo caso individual puede ser descrito como una instancia de dos o más casos genéricos o abstractos para los cuales la norma que los regula prevé dos consecuencias normativas (dos obligaciones, pongamos) incompati-

---

[2] Ésta es una definición bastante estándar de conflicto de obligaciones; véase, entre otros, BAYÓN, 1991: 388, y WILLIAMS, 1965.

[3] MORESO, 2004: 296.

bles. Cuando ello ocurra se dirá que estamos ante un conflicto de obligaciones y que reconocer tal cosa supone la admisión de dilemas morales, poniendo en entredicho una de las características centrales que según el irenismo encontramos en nuestras concepciones morales: la de la coherencia.

Los críticos del irenismo añaden que, aunque sea posible tener un conjunto coherente de valores y principios para el caso concreto (como de hecho afirma el particularismo), no hay ninguna garantía de que tal disposición del conjunto sea aplicable para un caso futuro similar, ya que no es posible determinar de forma concluyente o exhaustiva cuáles serán las propiedades relevantes y el peso de éstas si no es caso por caso [4]. De esta forma, se pone en entredicho otra de las características centrales del irenismo: la de la estabilidad.

De cara a llevar a cabo la estrategia holística que he enunciado anteriormente, en los dos siguientes puntos me dedicaré a explorar estas dos objeciones, que llamaré la «objeción de la incoherencia» y la «objeción de la inestabilidad», así como a intentar proveer respuestas plausibles a tales objeciones y, cuando esto no sea posible, a minimizar las objeciones.

2. OBJECIÓN DE LA INCOHERENCIA

Para que la objeción realista de la incoherencia tenga sentido es necesario recordar una premisa: el irenismo es una reconstrucción que aspira a ser explicativamente plausible de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional. Esto en realidad sólo quiere decir que debemos, *ex hypothesi*, tomarnos el irenismo como una descripción abstracta. Esto es necesario porque, de ser entendido como un modelo ético normativo, entonces una objeción que apelara a que de hecho no es así como están las cosas perdería sentido.

Así pues, ¿en qué consiste la objeción de la incoherencia? Se trata de una objeción realista, puesto que afirma que resulta estar muy alejado de nuestra realidad cotidiana el negar que afrontamos dilemas morales [5]. Por ejemplo, contarle o no a un familiar que padece una enfermedad terminal es afrontado como un dilema moral. En un caso como éste hay dos principios o valores morales en juego y aparentemente imposibles de conciliar en este caso, el de contar siempre la verdad y el de aliviar el máximo posible el sufrimiento de nuestros alle-

[4] CELANO, 2009: 278-279.

[5] BAYÓN, 1991: 429: «Como pura hipótesis es desde luego posible que alguien acepte un sistema moral estructurado de tal forma que excluya *a priori* la posibilidad de "elecciones trágicas". Pero, si no me equivoco, las convicciones morales que la mayor parte de nosotros sostenemos no encaja en un molde semejante».

gados, de los que se siguen dos obligaciones incompatibles, esto es, *p* y *no-p* (revelar la enfermedad y no revelar la enfermedad). Éste es un caso para nada inconcebible en nuestras vidas cotidianas. Obviamente, alguien podría decir que no es un dilema, puesto que resulta clarísimo, por ejemplo, que hay que decirle la verdad. Ante esto puede decirse que la afirmación según la cual «resulta claro que hay que decirle la verdad, es decir, que no existe dilema alguno» puede ser tomada *face value*: en lo más profundo de nuestra deliberación moral no es inimaginable la posibilidad de la duda. ¿Y de dónde nace la posibilidad de duda, según estos críticos? SEARLE ha afirmado que, al resolver un conflicto de obligaciones, aparecen dos tipos de sensaciones [6]: por un lado, una sensación de arrepentimiento o remordimiento y, por el otro, un llamado deber de compensación.

La primera sensación es experimentada cuando, habiendo resuelto realizar una de las dos obligaciones, consideramos que queda un remanente de obligación que no hemos podido satisfacer. Había algo que debíamos hacer y que no hemos hecho (aun cuando lo que sí hemos hecho tenga plena justificación moral, puesto que satisface uno de los valores que consideramos adecuado aplicar a la situación). Esto indicaría que, en realidad, el conflicto no era aparente, sino real: había dos obligaciones reales que debían ser realizadas contemporáneamente.

El segundo tipo de sensación presupone la primera y avalaría esta conclusión: surge un deber de compensación, que vendría a ser algo así como una obligación secundaria, como consecuencia de no haber satisfecho una de las dos obligaciones.

Más allá de que estas afirmaciones pueden parecer superficiales desde un punto de vista psicológico [7], es obvio que cuando uno siente

---

[6] SEARLE, 1978: 82 y ss.

[7] BAYÓN añade, además, que no son necesariamente decisivas para mostrar la existencia de dilemas, ya que, «más allá de su posible atractivo inicial, anida tras él una confusión que conviene sacar a la luz. Las ideas de remordimiento o arrepentimiento se conectan a la creencia de haber actuado de manera distinta a como se debía; pero si en su momento pensamos que *debíamos* dar prioridad a una de las razones en conflicto (es decir, que *teníamos una razón moral para hacerlo*), ¿no es irracional sentir remordimiento o arrepentimiento?» (BAYÓN, 1991: 396, subrayado en el original). Se me ocurren dos respuestas: en primer lugar, no está dicho que, en algún sentido, nuestras concepciones morales y nuestro razonamiento moral no sean, de hecho, irracionales (volveré sobre ello más adelante). En segundo lugar, como dice BAYÓN, lo más probable es que más que arrepentimiento, lo que se sintiera fuera pesar o aflicción en situaciones de ese tipo; estos predicados parecen referirse mejor a lo que se siente cuando afrontamos un denominado caso de dilema moral (BAYÓN, 1991: 397). Creo que esta falta de precisión es debida a la superficialidad con la que se tratan aquí (y en la filosofía moral en general) estas cuestiones psicológicas. Pero aunque aquí no tengo espacio suficiente para matizar estas afirmaciones, sí que me parece oportuno señalar que, cualquiera que sean las distinciones necesarias, difícilmente será incompatible con la poderosa intuición según la cual, en algunas ocasiones, hagamos lo que hagamos, perderemos algo valioso (y que ello provocará el surgimiento de sentimientos de pérdida, cualquiera que sea la delimitación conceptual de cada una de estas nociones). De hecho, WILLIAMS, al afirmar que existen dilemas morales, se disculpa por usar conceptos psicológicos muy

algún tipo de sensación de arrepentimiento o de remordimiento al optar por una obligación y no por la alternativa, aun a sabiendas de que la primera está moralmente justificada, siempre surgirá la duda de si hemos obrado correctamente, porque cualquiera que sea nuestra decisión albergaremos alguna de estas sensaciones [8].

Y la misma posibilidad de duda denota ya que en nuestras concepciones anidan —por lo menos potenciales— dilemas morales. Estas elucubraciones muy probablemente exigirían investigaciones antropológicas y psicológicas mucho más profundas y precisas. Sin embargo, para los propósitos que aquí interesan creo que son suficientes. Y el propósito de la objeción es el de llamar la atención acerca de lo contraintuitivo de expulsar de una reconstrucción plausible de nuestras concepciones morales, por principio, la posibilidad de que se den dilemas morales [9].

Si el irenismo aspira a ser una explicación o reconstrucción de la concepción moral (la dimensión ético-sustantiva) del Estado constitucional y es incapaz de dar cuenta de un fenómeno que aparece con una cierta persistencia, como es el de los dilemas morales, entonces, seguiría la objeción realista, resulta ser una reconstrucción implausible. Estaría reconstruyendo nuestra concepción moral negando que exista un fenómeno que, sin embargo, está presente.

Creo que el irenismo puede intentar responder a esta objeción de dos maneras diversas.

O (i) afirma que es verdad que nuestras concepciones morales (y, entre ellas, la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional) en efecto contienen situaciones que suelen ser descritas como dilemas morales, pero éstas son de hecho residuales. En este caso, el irenismo admitiría que no puede dar cuenta de algunas situaciones, por ejemplo, aquellas que suelen ser descritas como dilemas, aunque, como he dicho, estas situaciones conforman un número marginal de casos. Si esto fuera así, ¿por qué debería ser abandonada una hipótesis cuando es capaz de explicar lo que ocurre normalmente [10], aunque su capacidad explicativa sea mucho menor, o directamente nula, para los casos —marginales— de dilema?

O bien (ii) niega la mayor, es decir, rechaza que en nuestros sistemas morales aniden dilemas morales. Quien quisiera seguir esta estrate-

---

a la ligera (véase WILLIAMS, 1981). A esta manera de ver las cosas se le ha denominado «elecciones o decisiones trágicas», precisamente porque, se haga lo que se haga, dejaremos atrás un valor o una consideración moral que resultaba imperativo (BERLIN, 1991: 13). Volveré más tarde sobre ello.

[8] WILLIAMS, 1979: 74. Huelga decir que si pensamos que la opción por la que nos hemos decidido la encontramos plenamente justificada, en caso de elegir la alternativa también albergaríamos estas sensaciones.

[9] BAYÓN, 1991: 391.

[10] Más adelante volveré sobre la noción de «normalidad».

gia estaría obligado a conceder que por lo menos se dan conflictos aparentes y, en consecuencia, debería dar una explicación acerca de en qué sentido son aparentes y cómo se desvanecen. Esta estrategia afirma que sí puede dar cuenta de las situaciones descritas como dilemas, puesto que éstas tienen naturaleza únicamente aparente.

Véase que (i) se corresponde con una estrategia minimizadora de la objeción, mientras que (ii) busca refutar directamente la objeción. Si alguna de estas dos estrategias es convincente o tiene fuerza como réplica, entonces habremos conseguido ver al irenismo bajo su mejor luz —por lo menos en lo que respecta a la objeción realista o de la incoherencia—.

Respecto de (i), y sirviéndome aquí de algunas ideas de LEITER [11], diré que el irenismo siempre puede responder que la existencia o no de situaciones de las que puede dar cuenta es una cuestión empírico-sociológica y que, a falta de una investigación o muestra lo suficientemente grande, podemos decir, de forma intuitiva, que las situaciones habitualmente descritas como dilemas son marginales. Ni mucho menos todas nuestras disquisiciones morales se enfrentan a situaciones que parecen hacer colapsar nuestro razonamiento moral: o bien porque las circunstancias fácticas del caso no nos lo plantean, o bien porque en la mayoría de casos somos capaces de determinar qué principio o valor pesa más cuando hay dos o más aparentemente aplicables al caso y que tal jerarquización racional elimina todo resquicio de sensación de remordimiento.

Si esto es así, ¿por qué deberíamos abandonar una explicación que es perfectamente capaz de dar cuenta de lo que sucede las más de las veces?

Como he dicho, ésta es una estrategia destinada a minimizar los efectos de una omisión en la reconstrucción (la de no dar cuenta de un fenómeno del que debería dar cuenta según las premisas que ha asumido la reconstrucción). Su plausibilidad última descansa en que, de hecho, las cosas sean de esta manera, esto es, que los así llamados casos de dilema constituyan una fracción minúscula de la totalidad de casos prácticos que se nos plantean [12].

La segunda estrategia, en cambio, no busca minimizar la objeción porque afirma que ésta no tiene fundamento. Los dilemas tienen natu-

---

[11] LEITER, 2009: 1247 y ss. Que quede claro que LEITER no se refiere en absoluto a la dimensión ético-sustantiva, sino a la competición entre positivismo jurídico y dworkinismo para dar cuenta de la naturaleza del derecho. Pero creo que sus consideraciones son válidas también para esta explicación.

[12] Un problema *ad hoc* sobre este punto es el de cuáles son los criterios de los que nos servimos para configurar qué contaría como dilema: ¿Bastaría con que el agente afirme que se encuentra ante un dilema?, ¿habría que ir más allá e intentar reconstruir el soliloquio íntimo del agente?, ¿habría que tener en cuenta la posición socioeconómica del agente? Éstas son cuestiones extraordinariamente complejas que una indagación del tipo arriba reclamada debería estar en condiciones por lo menos de aceptar como relevantes para tal investigación.

raleza únicamente aparente. Existen diferentes variantes de esta estrategia. Una de las más conocidas seguramente es la de HARE [13], para el cual en la moral encontramos un nivel intuitivo y un nivel crítico.

En el nivel intuitivo tenemos un conjunto inarticulado y genérico de principios morales. Precisamente debido a esa formulación genérica y a la falta de una estructuración de los principios podemos llegar a la conclusión de que algunos están en conflicto entre ellos. Sin embargo, se trata de un nivel superficial de nuestro razonamiento moral, meramente intuitivo, con el que no es posible resolver esos conflictos que se dan únicamente si no se profundiza en el razonamiento moral. Y esto último es lo que sí ocurre en el nivel crítico: profundizamos de manera tal que podemos pasar a considerar las propiedades relevantes de manera consistente, esto es, de manera que no supongan la violación de las reglas de la lógica estándar: «El pensamiento crítico consiste en hacer una elección bajo restricciones impuestas por las propiedades lógicas de los conceptos morales y por los hechos no-morales, y por nada más» [14].

Para HARE, por tanto, quien considere que nuestro razonamiento moral puede admitir dilemas estará llevando a cabo un razonamiento moral incompleto, puesto que habrá omitido una parte necesaria del mismo: el razonamiento en el nivel crítico. Y es en el nivel crítico en el que se podrá llegar a especificar todas las propiedades relevantes de los casos. Trasladado al lenguaje de la dialéctica irenismo/particularismo, esto quiere decir que será posible conocer todas las excepciones a la norma que regula el supuesto de hecho con anterioridad; el antecedente de la norma contendrá una lista exhaustiva de todas las propiedades relevantes que tienen que encontrarse en el caso particular para que sea aplicable la norma. Una vez «hayamos reconstruido la estructura jerarquizada y completa de nuestro sistema moral (incorporando sus correspondientes cláusulas de excepción a los principios o reglas morales) el conflicto se desvanece» [15].

Así pues, especificar —de forma exhaustiva— las propiedades relevantes del antecedente de cada norma evitará, de acuerdo con la estrategia de HARE, que una misma descripción de un caso particular (una misma instancia) sea subsumible en uno o más casos genéricos que prevean consecuencias normativas incompatibles entre ellas. Es decir, evitará los conflictos.

Para la estrategia de refutación, por tanto, el irenismo es compatible sólo con lo que aquí se llamará —siguiendo, con algunas libertades, una nomenclatura de BAYÓN— «normas en sentido fuerte», en contraposición a las «normas en sentido débil».

---

[13] Véase HARE, 1952: 65, y 1981: 25-43, y FELDMAN, 1986: cap. 9.
[14] HARE, 1981: 40.
[15] BAYÓN, 1991: 390.

Las «normas en sentido fuerte» son aquellas normas para las cuales la totalidad de sus eventuales excepciones están ya implícitas de una forma u otra en el antecedente de la norma. En palabras de CELANO, «se puede entender plausiblemente que las excepciones están incorporadas, quizá de forma únicamente implícita, en las normas en relación con las cuales son excepciones, es decir, cuando podemos afimar que una comprensión o formulación adecuada de las normas incluye estos tipos de casos: adecuadamente entendidos o adecuadamente reformulados» [16]. Es decir, en sentido estricto, en un conflicto aparente de valores (y, por consiguiente, de obligaciones) un valor no se impone al otro, ni siquiera puede decirse que pese más, sino que, sencillamente, tienen una lista de propiedades relevantes en el antecedente más larga (o compleja, o profunda) [17].

Un «norma en sentido fuerte» tiene, por tanto, la forma siguiente:

«Si p, entonces r».

En p se encuentran de manera implícita y exhaustiva todas las propiedades relevantes que deberá tener un caso para que sea una instancia de esta norma con la consecuencia normativa r.

Un «norma en sentido débil» tiene, en cambio, la siguiente forma:

«Si p y q, entonces r».

Donde q está por una cláusula *ceteris paribus* [18] cuya naturaleza es abierta y en la que no es posible poner coto a las excepciones (a las propiedades relevantes) que contarán en el caso particular. En otras palabras, q sería el símbolo que formalizaría la posibilidad de «excepciones verdaderas»; excepciones que no se encuentran implícitamente en el antecedente de la norma, y semejantes excepciones «no son (ni siquiera en principio) especificables, o enumerables, por anticipado» [19].

El irenismo, según la estrategia refutadora, no puede aceptar que los principios o valores de la dimensión ético-sustantiva sean «normas en sentido débil», ya que parece condición necesaria, según HARE, la articulación específica y exhaustiva de todas las normas (o, mejor dicho, de los antecedentes de las normas) que componen un determinado sistema

---

[16] CELANO, 2012: 280. CELANO utiliza el predicado «excepciones *prima facie*» que yo prefiero evitar aquí por la diversidad de sentidos que reúne la expresión *prima facie* en la literatura de filosofía moral.

[17] Esto haría que se respetase lo que CELANO llama el «principio de identidad», según el cual «*though somehow revised, amended, qualified, the norm, it is assumed, remains in place: it is still the same norm*» (CELANO, 2012: 268). Por otro lado, de lo dicho en el texto se sigue que no habrá pérdida, ya que uno de los valores en realidad nunca fue aplicable al caso, por lo que no se puede perder algo que en verdad nunca estuvo en juego.

[18] BAYÓN, 1991: 322.

[19] Esta forma parte también de la objeción de inestabilidad, que veremos inmediatamente (CELANO, 2012: 282).

moral para evitar los dilemas morales, esto es, situaciones en las que se deba llevar a cabo *p* y *no-p* o en que sea obligatorio A y B, y no sea posible satisfacer ambas obligaciones.

En mi opinión, (i) tiene más posibilidades que (ii). Por un lado, porque no implica negar que se da un fenómeno que, más o menos persistente, habría que admitir, a saber, la existencia de situaciones de las que esta explicación no puede dar cuenta, como lo son los dilemas, y por otro, porque, como veremos a continuación, no es posible, por ahora, tener normas «en sentido fuerte».

3. OBJECIÓN DE LA INESTABILIDAD

La objeción de la inestabilidad, como veremos, opera sobre la base de algunos argumentos concomitantes a los de la objeción de la incoherencia, lo que implica que, de alguna manera, asume la corrección de la crítica anterior.

Concretamente, la objeción de la inestabilidad afirma que la única manera de tener normas «en sentido fuerte» es cuando estamos en el caso concreto. Por una mera cuestión de racionalidad práctica, el conocimiento de las propiedades relevantes del caso sólo puede tener lugar *a posteriori*, es decir, una vez ya estamos en el escenario del caso concreto y real. En abstracto, o de modo genérico, sólo tiene sentido formular normas «en sentido débil»: normas cuyo antecedente contiene una cláusula *ceteris paribus* abierta, esto es, no es posible cuantificar de forma exhaustiva el número de excepciones a esa misma regla porque no es racionalmente posible determinar cuáles serán las propiedades relevantes ni el peso de éstas en los casos futuros.

Pero esta objeción va más allá. Aunque sea posible formular normas «en sentido fuerte» respecto de un caso particular, nada nos garantiza que esa norma, tal y como ha quedado articulada, sea aplicable en un caso futuro con similares características. Ello no quiere decir que no tenga sentido hacer inducciones, es decir, generalizaciones a partir de un caso concreto, lo que no tiene sentido es pensar que las inducciones tienen estatuto conceptual *necesario;* nuestras inducciones adolecen de una contingencia radical: según las circunstancias del caso concreto pueden ser aplicables o no.

Nótese, por tanto, que el proyecto especificacionista de HARE (y del irenismo en general) es atacado en dos frentes: una especificación de las propiedades relevantes no provee una guía de comportamiento *ex ante*, ya que no es posible determinar exhaustivamente antes de conocer las circunstancias del caso cuáles serán las propiedades relevantes y cuál será el peso de éstas, pero tampoco provee una guía de comporta-

miento *ex post*, ya que sus generalizaciones a partir de casos concretos no están en condiciones de determinar de forma exhaustiva las propiedades relevantes y el peso de éstas en casos futuros.

El caso práctico puede resolverse *a posteriori* (es decir, una vez ya se conocen todas las circunstancias del caso concreto). Como veremos al presentar la *pars construens* del particularismo, lo que no puede hacerse *a posteriori* es una inducción del caso particular que hemos resuelto con garantías de que sea aplicable a un caso futuro similar. Es en este sentido en el que tampoco provee guía *ex post* [20].

Ambas objeciones descansan sobre la imposibilidad de alcanzar lo que la literatura iusfilosófica que bebe de la tradición de la obra central de ALCHOURRÓN y BULYGIN, *Normative Systems,* ha denominado «tesis de relevancia última» [21]. Una «tesis de relevancia última» es una especificación exhaustiva de todas las propiedades relevantes para un universo de casos o, en una definición más articulada de MORESO, «una reformulación *ideal* de los principios que tenga en cuenta *todas* las propiedades potencialmente relevantes» [22].

En esta ocasión, la réplica irenista se centrará en la posibilidad de tener una «tesis de relevancia última», pero no referida al conjunto de normas (o principios o valores) que constituyen la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional, sino en relación con lo que GUASTINI llama micro-conjuntos de normas [23]. Intentar refutar la objeción de la inestabilidad para el conjunto total de normas que constituyen la dimensión ético-sustantiva es una empresa inabarcable y perdida, en favor del particularismo, de antemano; por ello, creo que la estrategia de MORESO de intentar refutar en el campo de batalla —como bien dice GUASTINI, de impronta deudora de la obra de ALCHOURRÓN y BULYGIN— de los micro-conjuntos de normas forma parte de una estrategia con más posibilidades. La razón es que una reformulación ideal de los principios que conforman un micro-conjunto restringido parece más alcanzable que intentar reformular todos y cada uno de los principios que conforman el conjunto normativo en su totalidad.

Así pues, «supongamos que nos limitamos a un universo de casos formado por las acciones de información en los medios de comu-

---

[20] Según CELANO, el peligro del especificacionismo no es que su proceso pueda desarrollarse *ad infinitum*, es que ni siquiera tiene sentido empezar: *«Specification does not provide —nor does it purport to provide— ex ante guidance as to how our starting points have to be refined (this is a substantive matter). But neither does it provide —nor can it purport to provide— guidance ex post, as to how a certain kind of case has from now on to be decided»* (CELANO, 2012: 276).

[21] ALCHOURRÓN y BULYGIN, 1971: 103-105.

[22] MORESO, 2002a: 280 (énfasis en el original).

[23] GUASTINI, 1997: 70. De GUASTINI tomo prestada la denominación «micro-conjuntos de normas», no el argumento de que el particularismo pueda ser eventualmente refutado sólo en relación con micro-conjuntos de normas.

nicación sobre asuntos que afectan a personas. Supongamos también que, por simplificar, solamente hay dos principios que regulan tal situación: P1 que reconoce la libertad de información y P2 que reconoce el derecho al honor» [24]. En algunas ocasiones, P1 y P2 entran en colisión. Cuando ello ocurra, el juez debe proceder a una jerarquización tal que especifique cuándo prevaldrá P1 y cuándo P2. Esto implica identificar cuáles son las propiedades relevantes para este universo de casos. Según MORESO (siguiendo, por lo demás, las propiedades consideradas relevantes por los tribunales al tratar semejante universo de casos), las propiedades relevantes serían:

C1: que la noticia sea de pública relevancia.
C2: que la noticia sea veraz (o, en el caso de que sea falsa, que pueda demostrarse que ha sido diligentemente contrastada).

Bajo estas dos propiedades relevantes podemos reformular nuestros principios de la siguiente forma:

N1: La libertad de información está garantizada cuando las noticias son de relevancia pública y veraz.
N2: Se prohíbe atentar contra el honor mediante el uso de información salvo cuando las noticias sean de relevancia pública y veraces.

El universo del discurso podría entonces construirse a través de cuatro casos elementales:

1) C1 & C2.
2) C1 & no C2.
3) No C1 & C2.
4) No C1 & no C2.

Para el caso 1), en que se dan ambas propiedades relevantes, N1 correlaciona el caso con la consecuencia normativa: «Permitido informar». En cambio, si se dan los casos 2), 3) y 4), N2 correlaciona los casos con la consecuencia normativa: «Prohibido informar» [25].

Este sencillo sistema normativo regula de forma consistente todos los casos posibles que pueden darse: todo caso individual (toda descripción de un caso individual) es una instancia de un caso genérico. Pero la objeción de la inestabilidad se centra en la posibilidad de que aparezca —de que los jueces consideren como relevante— una nueva propiedad. Por ejemplo:

C3: que la información contenga expresiones injuriosas.

Que daría lugar a la reformulación de la norma:

---

[24] MORESO, 2002a: 280.
[25] MORESO, 2002a: 281.

N3: Si contiene expresiones injuriosas la información está prohibida.

Esto daría lugar a un nuevo universo de casos más complejo:

1) C1 & C2 & C3.
2) C1 & C2 & no C3.
3) C1 & no C2 & C3.
4) C1 & no C2 & no C3.
5) No C1 & C2 & C3.
6) No C1 & C2 & no C3.
7) No C1 & no C2 & C3
8) No C1 & no C2 & no C3.

Este sistema normativo también resulta consistente, por así decir, «internamente». Tan sólo en el caso 2) se prevé la consecuencia normativa: «permitido informar». Sin embargo, el caso 1) de este segundo sistema normativo tiene la consecuencia normativa: «prohibido informar», mientras que el caso 1) del sistema normativo anterior tenía la consecuencia normativa: «permitido informar», por lo que estarían en conflicto. Ésta es precisamente la objeción de la inestabilidad: no se podrían llevar a cabo revisiones estables como las que MORESO propone porque no hay forma de acotar las propiedades relevantes, esto es, no hay forma de clausurar el número de propiedades relevantes: tras C3 podríamos añadir C4, C5...Cn.

A esta última consideración cabe hacer dos observaciones.

En primer lugar, el primer sistema normativo constituirá, en un sentido, una revisión estable de aquellos casos en que se den C1 y C2, y el segundo sistema normativo será una revisión estable de aquellos casos en que se den C1, C2 y C3. Por ejemplo, si un tribunal está conociendo un caso de libertad de información *versus* derecho al honor en el que no hay injurias, y C1 y C2 se consideran las únicas propiedades relevantes, no se ve muy bien por qué el primer sistema normativo no podría ser una revisión estable para casos futuros en que sólo se consideren relevantes C1 y C2. Puede ocurrir que tras revisar el contexto del caso futuro concreto lleguemos a la conclusión de que no hay propiedades relevantes nuevas. Ello no quiere decir que todos los casos del futuro tendrán esas circunstancias; lo que quiere decir es que, cuando tengan esas circunstancias, entonces se aplicará el primer sistema normativo (pese a que la réplica del crítico es que precisamente lo que está en juego es que no podemos determinar cuándo tendrá sólo esas propiedades). En este sentido, se tratará de una revisión estable: si en el caso concreto se registran las mismas propiedades relevantes que en un caso anterior, parece que la resolución de ese caso anterior sí servirá de guía para la resolución del caso concreto presente. Casi a modo de broma filosófica podría decirse que la crítica de la imposibilidad de las *revisiones estables a priori* es, en estos términos, irrebatible; pero me parece

que puede tomarse en consideración la idea de una *revisión estable a posteriori* [26]. Éste es un sentido, débil, si se quiere, de revisión estable, pero decir, como dicen algunos críticos, que es dañino poner en la base de nuestro razonamiento moral a los principios [27], y, por tanto, mantener la posibilidad de generalizaciones, me parece que niega, de manera injustificada, el avance que supone concebir los casos concretos como instancias de casos genéricos.

El irenismo siempre puede replicar a la objeción de la inestabilidad que la aparición de nuevas propiedades relevantes es algo contingente, de manera que no es necesariamente verdad que no haya revisiones estables en el sentido de que se apliquen muchas veces (el argumento contra la idea de una revisión estable, para ser coherente, no puede ser «necesario» conceptualmente) [28]. En realidad, cuando los particularistas dicen que se pueden hacer generalizaciones, pero que no tenemos garantías de que éstas den en el clavo, están admitiendo algo así: que una misma revisión puede, contingentemente, guiar casos futuros. Pero me parece que admitir esto es desdibujar la objeción de la inestabilidad, puesto que se abre la puerta a que lo que HARE llama la especificación en el nivel crítico de (el antecedentes de) la norma juegue un papel progresivamente más decisivo en la determinación normativa del caso concreto. Si, por así decir, la especificación «acierta» las más de las veces, no hay razón, al menos por principio, para pensar que puede acertar más veces en un camino cada vez más crítico y profundo o, en términos menos eclécticos, y que se corresponden más con el léxico de *Normative Systems*, no hay razones para pensar que el universo del discurso no pueda refinarse en un proceso cuya aspiración última es el de clausurar la lista de propiedades relevantes [29].

La segunda observación está enfocada a rebatir la afirmación de que la idea misma de una tesis de relevancia última está mal formada [30]. Puede ocurrir que la tesis de relevancia última esté en cambio indeter-

---

[26] Alguien podría pensar que más que una broma filosófica sería una contradicción en los propios términos, ya que si la revisión no es *a priori* ¿entonces de qué tipo de estabilidad estaríamos hablando? Sin embargo, hay un sentido en el que toda revisión sólo puede ser *a posteriori*, esto es, cuando se verifican por primera vez las propiedades relevantes del caso. Se trataría de lo que KRIPKE, en su teoría de la referencia causal, denomina el «bautismo» del término o, en nuestro caso, del antecedente de la norma. Esto, como digo, está formulado de una manera muy tentativa, de ahí el «casi a modo de broma filosófica».

[27] Así la afirma MCNAUGHTON, 1988: 191, y, como veremos, también DANCY.

[28] Esto es, la crítica particularista debe poner el énfasis no en que en los casos futuros siempre aparecerán nuevas propiedades relevantes y, por tanto, nuevas excepciones, sino en que siempre existe la posibilidad de que aparezcan nuevas excepciones. Lo explica perfectamente, creo, LUCAS: «Alguien que discrepa *siempre* tiene abierta la *posibilidad* de interponer un "pero" y alegar un hecho adicional o aportar algún argumento nuevo que altera la configuración del caso» (LUCAS, 1980, 43, el subrayado es mío).

[29] MORESO, 2002a: 288.

[30] CELANO, 2009: 276.

minada en el siguiente sentido: «Existen buenas razones para considerar como relevante el carácter injurioso de la información (así que la existencia de un espacio público de información y debate debe estar limitado por el respeto debido a todos los participantes) y también existen buenas razones para considerarlo irrelevante (por ejemplo, que un cierto grado de tolerancia frente a la injuria permite conservar la frescura de las informaciones y el debate). En este supuesto no se trata de que no haya tesis de relevancia última, sino de que existe indeterminación entre si dicha tesis incluye o no la propiedad de que la información sea injuriosa» [31]. En realidad, esta manera de enfocar las cosas no tendría consecuencias diversas que las de considerar que la idea de una tesis de relevancia última está mal formada; tanto si es concebible pero está indeterminada como si es inconcebible la consecuencia es la misma: no se puede hacer una lista exhaustiva de las propiedades relevantes. En un caso porque no podemos determinar qué contará como propiedad relevante, en el otro porque, aunque pudiéramos para el caso concreto, esto no garantiza que también sea una propiedad relevante para la calificación deóntica de un caso futuro.

En mi opinión, esta segunda observación está en condiciones de rebatir la idea de que una tesis de relevancia última está mal formada, pero no está en condiciones de evitar las consecuencias que se siguen de considerar que la tesis de relevancia última sea indeterminada: la imposibilidad (si bien por razones diferentes) de las revisiones estables.

Me parece, en cambio, que la observación precedente contiene la semilla de un argumento que puede ser algo más fructífero para una defensa del irenismo. ¿Qué ocurre cuando una revisión se aplica las más de las veces? O, en otras palabras, ¿qué sucede cuando, aun siendo contingente, encontramos una regularidad aplastante de ocasiones en los que la revisión se aplica siempre igual, esto es, la instancia es casi siempre subsumible en un solo caso genérico? En mi opinión, que el irenismo sea capaz de dar cuenta de lo que sucede normalmente constituye un poderoso argumento contra la objeción de la inestabilidad, pero también contra la objeción realista o de la incoherencia. Porque, en realidad, no se trata sólo de que dé cuenta de lo que normalmente sucede, sino de que, a través del refinamiento [32] del universo de casos, cada vez está en mejores condiciones de dar cuenta de un número mayor de casos, esto es, la explicación que ofrece crece exponencialmente. Si pasamos a considerar las cosas bajo este prisma, entonces la estabilidad de la revisión no vendrá determinada por el ser capaz de formular normas

[31] MORESO, 2002a: 288.

[32] «Refinamiento» implica, en el sentido en el que yo lo estoy usando, tanto la agregación de nuevas propiedades como la exclusión de propiedades que en el «nuevo» caso ya no se considerarán relevantes.

«en sentido fuerte», sino por la capacidad de dar cuenta de un número (progresivamente) mayor de casos.

El objetivo último de este argumento es el de mostrar que, a mayor número de veces que se aplica la revisión, menos fuerza tiene la objeción de la inestabilidad. La objeción de la inestabilidad afirmaba que la idea de revisión estable no es una tesis conceptual necesaria, sino contingente. A mí me parece que esto es irrebatible y que a los irenistas no les queda más remedio que admitirlo [33]. Sin embargo, esto no supone claudicar ante la objeción; si puede mostrarse que lo que afirma el irenismo es lo que ocurre normalmente, y que aquellos casos en los que la revisión no puede aplicarse porque tenemos una nueva propiedad relevante que no estaba prevista en el antecedente de la norma son casos marginales, entonces me parece que, como ocurría con la objeción realista o de la incoherencia, puede oponerse una estrategia minimizadora de la objeción: si de la suma total de todos los casos posibles el irenismo puede dar cuenta de un número abrumadoramente mayor que de los que no da cuenta, entonces tenemos una buena razón para no abandonarlo.

Podemos hacer aquí una analogía, algo simplista si se quiere, pero muy gráfica, con las ciencias naturales: cuando una ley de la física no se cumple en un supuesto particular que teóricamente debería ser una instancia de aquélla, pero sí en el resto de los que pretendía explicar, esto resulta ser una invitación para refinar el conjunto de propiedades que deben darse para que se considere que se ha cumplido esa ley. Cuando una ley física da cuenta de una amplia variedad de fenómenos pero no de uno que guarda características similares a los de esa variedad de fenómenos, a nadie en la comunidad científica de referencia se le ocurre considerar que esa ley, por ese único caso, ha quedado refutada. ¿Por qué deberíamos considerar, en cambio, que el irenismo queda refutado si es capaz de dar cuenta de una amplio número de casos abrumadoramente mayor que el número de casos de los que no consigue dar cuenta? En mi opinión, no hay razón para ello. El irenismo quedará refutado, en todo caso, y como decía al principio, porque, considerado holísticamente, reúne menos virtudes explicativas que sus competidores. Pero no porque no pueda dar cuenta de un número muy limitado de casos.

Obviamente, para que tal argumento sea ganador es necesario demostrar lo que está presuponiendo, esto es, que el irenismo da cuenta de lo que sucede normalmente.

Para ello, es necesario aclarar qué quiere decir «normalmente». Hasta el momento he usado expresiones como «las más de las veces» o «nú-

---

[33] Un argumento ulterior para admitir esto es que la aceptación de una norma «en sentido fuerte» «supondría renunciar de antemano a evaluar todas y cada una de las circunstancias adicionales del caso concreto, renuncia que, en materia de deliberación moral, creo que puede ser considerada sin vacilación como una forma de irracionalidad» (BAYÓN, 1991: 349).

mero de casos abrumadoramente mayor», como sinónimos de «normalmente». Sin embargo, «normalmente» no parece tener la misma extensión completa que los anteriores predicados, que tienen naturaleza estadística. El predicado «normalidad», en el contexto de la discusión irenismo/particularismo, parece aludir a las «condiciones normales» en las que la revisión estable gobernará el caso. Pero «condiciones normales» no parece tampoco sacarnos del apuro, pues, por un lado, hace referencia a una cuestión estadística, pero, por el otro, parece que no agota la extensión [34]. Así, como CELANO dice, «"normalidad" incluye, pero no se reduce a, la noción de lo que pasa o sucede "en la mayoría de circunstancias"» [35]. Es decir, la extensión de «normalmente» se superpone con la de «las más de las veces», pero no son exactamente la misma. Entre otras cosas porque las condiciones que consideramos «normales» no lo son de manera arbitraria. Es decir, la «normalidad» no es un mero hecho bruto que encontramos en el mundo. El que algo sea o no normal depende de lo que nosotros consideramos como normal; tiene, en última instancia, naturaleza prescriptiva («por normal debemos entender X»).

La noción de normalidad parece navegar entre dos estatutos: entre lo fáctico y lo normativo. CELANO lo dice así: «Se supone que "normalidad", en el sentido relevante, ocupa un lugar intermedio entre los hechos y las normas, o entre el "es" y el "deber ser". La idea de condiciones normales no es la idea de norma, o de un conjunto de normas (o de un conjunto de hechos que las satisface), pero tampoco es reducible a la noción de una mera regularidad, aunque la incluya. "Normalidad" no es una regla ni una regularidad, sino algo intermedio entre ambas opciones» [36]. Y esta suerte de *tertium datur*, que pondría la ley de HUME en el aire, le parece a CELANO difícil de sostener, entre otras cosas, por la siguiente razón.

Tomemos la siguiente afirmación: «Las más de las veces, las cosas siguen su curso normal». Para CELANO, una afirmación de este estilo es tanto como decir que «normalmente, ocurre aquello que es normal». Es decir, una tautología. Sólo si es posible entenderlo como una verdad no-tautológica, entonces tal vez exista un espacio para la «normalidad» entre el «es» y el «deber ser» [37].

En mi opinión, no hace falta poner en duda la ley de HUME para mostrar que «normalidad» es, por así decir, *algo más que «una mera regularidad» pero algo menos que «una norma»*.

Para mostrarlo me serviré aquí de una manera de concebir las normas «en sentido débil» (que ya ha aparecido anteriormente). Al con-

---

[34] LANCE y LITTLE, 2005: 488.
[35] CELANO, 2012: 285.
[36] CELANO, 2012: 286 (la traducción es mía).
[37] *Ibid.*

cebir las normas como normas «en sentido débil» se está diciendo que habrá ocasiones en que un caso particular puede ser instancia —por lo menos— de un caso genérico y, sin embargo, que no resulte debido aplicar la consecuencia normativa que preveía el caso genérico. El, por así decir, deber final o concluyente será alcanzado tras el examen de todas las propiedades que pueden ser relevantes y que el caso genérico no había tenido en cuenta. Esto quiere decir que la norma, tal y como está formulada en el caso genérico, no será condición suficiente para conocer cuál será el deber final o concluyente respecto del caso particular, o, en otras palabras, que no se tratará de una norma «en sentido fuerte». Sin embargo, que no sea condición suficiente no quiere decir que no juegue ningún rol epistémico a la hora de determinar cuál es el deber final o concluyente. En palabras de BAYÓN: «Lo que se está aceptando al aceptar una norma "débil" es que existen ciertas razones, en competencia con otras, pero que *suelen* ser decisivas en relación con cierta clase de actos "T", que hacen que con una determinada *frecuencia* o en una determinada *proporción* (relativamente altas) del total de actos individuales que, entre otras descripciones posibles, admiten ser descritos como casos de "T", dichos actos individuales resulten finalmente debidos» [38].

Nótese que la retórica de tipo estadístico sigue impregnando el texto. Se ha discutido sobre cuál es el estatuto de las conclusiones de los silogismos estadísticos. Un silogismo estadístico [39] es un razonamiento que tiene la forma siguiente:

— a es F
la proporción de F que son G es q
con probabilidad q, a es G

Según TOULMIN [40], cuando (la probabilidad que) q es muy alta o muy baja —en una escala de 0 a 1— encontraríamos lo que él llama «cuasi-silogismos» y que, por ejemplo, tendrían la siguiente forma:

— a es F
la proporción de F que son G es cercana a 1
casi ciertamente a es G

La conclusión de este razonamiento no está garantizada por la verdad de sus premisas. En otras palabras, no se trata de un razonamiento deductivo válido en sentido estricto. Pero tampoco de una «mera» regularidad.

Si las normas que componen nuestros sistemas morales se asemejan a las conclusiones de estos «cuasi-silogismos», entonces nuestro razo-

---

[38] BAYÓN, 1991: 332 (subrayado en el original).

[39] Sigo aquí, con algunas libertades, la reconstrucción de la discusión hecha por BAYÓN (véase BAYÓN, 1991: 336 y ss.).

[40] TOULMIN, 1958: 109 y ss.

namiento moral ya no será, como afirman los críticos del irenismo, *radicalmente* contingente. Si la probabilidad de que a es G es cercana a 1 (o a 0) entonces, aunque la posibilidad de G será siendo contingente, las razones que apoyan que será G son mucho más altas. Pese a la apariencia, un «cuasi-silogismo» no es una inferencia deductiva; de la verdad de las premisas no se sigue la verdad de las conclusiones, sólo el grado de apoyo que prestan aquéllas a estas últimas [41]. La única manera de generar inconsistencias inductivas sería la de interpretar el predicado «casi ciertamente» como un calificativo modal de la conclusión [42]. Pero «casi ciertamente» indica únicamente la relación de apoyo que dan las premisas a la conclusión.

Así pues, en los «cuasi-silogismos» o, como los denomina BAYÓN, razonamientos probabilísticos, «la verdad de las premisas sólo permite afirmar con qué probabilidad es verdadero que "a es G" en relación a ese conjunto de premisas, no que es verdadero que "probablemente a es G" o que "probablemente a no es G"» [43].

Tomemos un cuasi-silogismo como el siguiente:

— Pol es conductor, sigue las reglas de tráfico y tiene un vehículo que ha pasado la inspección correspondiente.
— La proporción de que Pol, si sigue las reglas de tráfico y su vehículo ha pasado la inspección correspondiente, tenga un accidente es muy cercana a 0.
— Casi ciertamente, Pol no tendrá un accidente [44].

En este cuasi-silogismo la verdad de las premisas no garantiza que, en alguna ocasión, y con esas mismas premisas, esta conclusión sea falsa. La verdad de las premisas nos invita a pensar de manera razonable que, casi ciertamente, esa conclusión es verdadera. Si esto es así, *lo que ocurre normalmente,* diremos, tiene una proporción muy cercana a 1.

GONZÁLEZ LAGIER ha denominado a este tipo de razonamientos «inducciones de probabilidad inferencial». En estos razonamientos, el uso del predicado «probabilidad», como hemos mencionado anteriormente, «hace referencia al grado de apoyo que las premisas prestan a la conclusión» [45]. Y en este tipo de inferencias probatorias «el paso de las

---

[41] BAYÓN, 1991: 338.

[42] HEMPEL, citado por BAYÓN, 1991: 338.

[43] BAYÓN, 1991: 338.

[44] Este razonamiento, por mor de elegancia explicativa, omite algunas partes de las premisas que, precisamente, contribuirían a apoyar la verdad de la conclusión; me refiero, por ejemplo, al hecho de que también los demás conductores, con los cuales Pol comparte la carretera, siguen las reglas de tráfico y que también sus coches hayan pasado la revisión oportuna.

[45] GONZÁLEZ LAGIER, 2005: 67. Las inducciones de probabilidad inferenciales se oponen a otro tipo de inducciones de probabilidad en las cuales «probabilidad» hace referencia a una «correlación causal (que admite excepciones) entre dos acontecimientos» *(ibid.)*. A su vez, estos dos tipos de razonamiento se diferencian del razonamiento deductivo en que, mientras que en este úl-

premisas a la conclusión no es necesario» [46], por lo que, aunque la conclusión seguirá siendo contingente, este tipo de razonamientos nos permite afirmar que «si las premisas son verdaderas, la conclusión será probablemente verdadera. Aquí la expresión "probablemente" puede ser sustituida por "razonablemente"» [47].

No voy a considerar aquí los méritos ni las críticas de este tipo de enfoque a las cuestiones probabilísticas. Mi única intención al traer a colación estas cuestiones ha sido la de vehicular de una manera más formalizada la mejor versión del irenismo, consistente en que, aunque las normas no responden a estructuras deductivas en las cuales la verdad de las premisas garantiza la verdad de las conclusiones, sí pueden ser entendidas como normas en las cuales podemos razonablemente pensar que aplicaremos la conclusión normativa prevista en ella [48]. Y esto, trasladado al ámbito moral, muestra que el razonamiento moral no es, como a veces se dice, radicalmente contingente. Puede que sea contingente, pero si lo que el irenismo afirma que ocurre tiene una proporción cercana a 1 (o si lo que afirma que no ocurre tiene una proporción cercana a 0), entonces seguro que no será *radicalmente* contingente.

Así pues, si entendemos que lo que ocurre «normalmente» tiene una proporción muy cercana a 1, podemos decir que casi ciertamente será aplicable la (llamada) revisión estable. De esta manera, lo «normal» es algo más que una mera regularidad (puesto que tenemos *buenas ra-*

---

timo «la verdad de las premisas entraña la verdad de la conclusión», en la inducción «la verdad de las premisas no entraña la verdad de las conclusiones, pero *es una razón para aceptarla*» (González Lagier, 2005: 64, La cursiva es mía). Esta última distinción se corresponde precisamente con la distinción entre lo que nosotros hemos llamado normas «en sentido fuerte» (razonamiento deductivo) y normas «en sentido débil» (razonamiento inductivo). La primera distinción entre razonamiento probabilístico inferencial y razonamiento probabilístico causal plantea una serie de problemas que no resultan relevantes para esta investigación, puesto que la inducción causal versa sobre eventos del mundo, mientras que la inducción inferencial versa sobre enunciados.

[46] González Lagier, 2005: 72.

[47] González Lagier, 2005: 66.

[48] Es sabido que los problemas de la inducción constituyen una de las cuestiones filosóficas más discutidas; para una presentación elegante de este problema véase, entre muchos otros, Fernández Buey, 1991. Es por ello que todo lo dicho aquí respecto a los cuasi-silogismos y a las inducciones probabilísticas inferenciales se afirma con el máximo de precaución. Querría poner énfasis en que el uso de estos instrumentos, y, más en concreto, de la idea de cuasi-silogismos en el sentido que tiene en el texto, se debe únicamente a la voluntad de usar un mecanismo para formalizar y dar sofisticación filosófica en alguna medida a la idea, ya mencionada, sobre la cual se apoya la mejor versión del irenismo. Aunque es cierto que entre dos concepciones de estos cuasi-silogismos, por un lado, la de Bayón o Hempel y, por otro, la de Toulmin, en este trabajo se opta por la primera, no presentaré razones para esta elección, simplemente tomaré la primera concepción para formalizar la intuición porque casa, abiertamente, con la noción de norma «en sentido débil» sobre la que se basa la mejor versión del irenismo, esto es, más que una justificación sustancial, la elección de esa noción se corresponde con una hipótesis de partida. Para ver los pormenores de esta discusión, sin embargo, véase Bayón, 1990: 330 y ss., y González Lagier, 2005: 60 y ss., además, obviamente, del origen de la discusión en Hempel, 1973: 93-106, y Toulmin, 1958.

zones para pensar que ocurrirá lo «normal») pero algo menos que una regla en sentido fuerte (no es el caso que necesariamente debe ocurrir aquello que la norma dispone). De esta manera no hace falta imaginar una misteriosa tercera categoría alternativa al «es» y al «deber ser». Cuanto más refinado sea el universo de casos, más cercana a (1) será la proporción de que el caso genérico gobierne el caso particular.

Puede darse el caso de que ocurra aquello que no es normal, esto es, que pese a que con una alta proporción sea verdadero que a es G, ocurra que no lo sea (porque pasamos a considerar como relevante una propiedad que hasta ese momento no lo era, o porque otorgamos un peso diferente a una propiedad que ya considerábamos relevante, por ejemplo). Pero, volviendo a la estrategia minimizadora, los casos en los que ocurra lo anterior tenderán a ser marginales. Y el hecho de que el irenismo no pueda dar cuenta del, por hipótesis, marginal número de casos en que el caso genérico no gobernará el caso particular, no parece una buena razón, por sí misma, y de manera exclusiva, para abandonar el irenismo.

Si el irenismo acepta que no da cuenta de algunos casos aunque éstos sean muy marginales, debe abandonar la pretensión de que la naturaleza de las normas que acepta sea la de normas «en sentido fuerte». Puede decir en cambio, que su aspiración consiste en que el proceso de refinamiento del universo de casos concluya en normas «en sentido fuerte». Hasta que ello ocurra, las normas serán normas «en sentido débil», formuladas como «cuasi-silogismos».

4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

La mejor versión del irenismo debe poder estar en condiciones de ofrecer algún argumento que pueda servir de réplica a la objeción realista o de la incoherencia y a la objeción de la inestabilidad.

En el caso de la objeción realista, hemos presentado dos posibles estrategias. La estrategia minimizadora o (i) y la estrategia refutadora o (ii).

Es menester recordar también que (ii) exigía el concurso de normas «en sentido fuerte», esto es, de normas en el nivel crítico a la HARE, puesto que ésta era la única vía para rechazar la posibilidad de dilemas. Pero si, tal y como se deriva de la conclusión a la que hemos llegado al abordar la objeción de la inestabilidad, el irenismo debe admitir que las normas «en sentido fuerte» constituyen el horizonte al cual llegar, pero que hasta entonces los principios y valores de nuestros sistemas morales, así como los que conforman la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional, sólo pueden ser formulados inteligiblemente como normas «en sentido débil» en el sentido de conclusiones de cuasi-silogismos, entonces parece oportuno apostar por la estrate-

gia (i) minimizadora, ya que no tenemos a mano el instrumento que nos permitiría mostrar el carácter aparente de los conflictos, es decir, las normas «en sentido fuerte». Por lo que resulta preferible la vía de admitir que hay un número muy reducido de casos de los cuales el irenismo no puede dar cuenta [49].

Y el caso de la objeción de la inestabilidad pasa por una combinación de estos dos tipos de estrategia. Por un lado, el irenismo minimiza aquellos casos en que no se aplica la misma consecuencia normativa que se había aplicado en un caso similar anterior, es decir, los casos no «normales», y, por otro, insiste en refinar progresivamente el universo de casos, en un proceso cuyo objetivo último es el de llegar a una especificación exhaustiva de las propiedades relevantes y del peso de éstas para todo supuesto de hecho.

Todo ello se puede resumir en las siguientes consideraciones.

1. El irenismo debe conceder que las normas «en sentido fuerte» son sólo y, por el momento, el ideal de norma al cual aspirar.
2. El irenismo debe reconocer que hay algunos casos de los que no puede dar cuenta (los habitualmente descritos como dilemas morales) y mostrar que éstos tienen un carácter marginal o residual.
3. El irenismo debe entender el nivel crítico del que habla HARE en el sentido del refinamiento progresivo del universo de casos con el horizonte de una tesis de relevancia última (respecto de micro-conjuntos de normas). En este *work in progress*, las normas que componen el sistema moral deben ser entendidas como conclusiones de «cuasi-silogismos».
4. El irenismo debe poner énfasis en su capacidad para explicar lo que normalmente sucede.

[49] Dicho en un lenguaje más formal: para que sea posible rechazar la existencia de genuinos dilemas es condición necesaria tener normas «en sentido fuerte» (aunque, como me hace notar Cristina REDONDO, no es condición suficiente, porque si tenemos normas «en sentido fuerte» pero no están ordenadas jerárquicamente entre ellas, entonces sigue existiendo la posibilidad de que surjan dilemas) capaces de formular una tesis de relevancia última. No tenemos normas «en sentido fuerte» *ergo* no podemos rechazar la existencia de genuinos dilemas morales. Ante esta manera de ver las cosas, la estrategia minimizadora parece ser más susceptible de exploración.

CAPÍTULO III

PARTICULARISMO

1. PRESENTACIÓN

Hasta el momento, del particularismo sólo hemos visto sus tesis acerca de cómo el irenismo no es una buena reconstrucción de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional. En esta sección veremos, en positivo, cuál es la reconstrucción particularista. Es decir, pasaremos de analizar su *pars destruens* a explorar su *pars costruens* y las críticas a ésta.

El particularismo, según DANCY, se basa en las dos siguientes tesis [1]:

1) *Particularismo:* la posibilidad del pensamiento y del juicio moral no depende de la capacidad de suministrar un conjunto adecuado de principios morales.
2) *Holismo de las razones:* un rasgo que es una razón en un caso puede no ser una razón en absoluto, o incluso ser una razón en contra, en otro caso.

En la ya abundante literatura acerca del particularismo moral pueden distinguirse una pluralidad de modelos particularistas que aceptan de diferentes maneras estas dos tesis básicas del particularismo. Mi intención aquí, de todas maneras, no es la de analizar la posición de cada uno de los autores que han estudiado y/o defendido el particularismo. Mi intención aquí es la dar cuenta de una posición teórica,

---

[1] DANCY, 2004: 7.

aun cuando ningún autor pueda suscribirla en su totalidad. Además, el enfoque al particularismo de cada uno de estos modelos es diverso y no todos los modelos particularistas me servirán. En lo queda de sección, espero que quede clara cuál es mi elección metodológica y por qué no abordaré algunos enfoques del particularismo.

En uno de los trabajos más extensos acerca (y en contra) del particularismo [2] se recogen las siguientes variantes de particularismo.

Primer particularismo: eliminacionismo de los principios. No hay principios morales verdaderos [3].

Segundo particularismo: escepticismo acerca de los principios. Nuestras mejores pruebas (o, mejor dicho, la falta de ellas) nos llevan a pensar que no hay principios morales. No es descartable *ab initio* que haya principios morales, pero existen buenas razones para pensar que no los hay [4].

Tercer particularismo: particularismo principalista. Cualquier conjunto finito de principios morales será insuficiente para capturar las verdades morales. Aunque toda verdad moral está respaldada por algún principio, no hay un conjunto finito de principios del cual todas las verdades morales se sigan [5].

Cuarto particularismo: particularismo antiprincipalista. No deberíamos depender de principios morales, ya que, como dice McNaughton, los principios morales son, «en el mejor de los casos, inútiles, y, en el peor, un obstáculo, un estorbo» [6].

Quinto particularismo: particularismo antitrascendental. La posibilidad del pensamiento y del juicio moral no depende de la capacidad de suministrar un conjunto adecuado de principios morales [7].

Este trabajo, como he enunciado al principio, pretende dar cuenta de cuál es la mejor reconstrucción de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional. Esto significa que debo llevar a cabo una investigación conceptual acerca de cómo es nuestro razonamiento moral, no de cómo debería ser.

Estando así las cosas, toca descartar el primer y el segundo particularismo, ya que ambos parecen lidiar con el estatuto ontológico de los principios. Por otro lado, también hay que descartar el cuarto particularismo, ya que claramente no nos dice cómo es nuestro razonamiento moral, sino cómo debería ser. Así pues, el enfoque del primer y el se-

---

[2] McKeever y Ridge, 2006: 15 y ss.

[3] Mcdowell, 1981: 149, y Little, 2000: 277.

[4] McKeever y Ridge, 2006: 15-16.

[5] McKeever y Ridge, 2006: 17. Como veremos, esta forma de particularismo encajará bastante bien con el particularismo triádico que defenderá Celano.

[6] Mcnaughton, 1988: 191 (la traducción es mía).

[7] Esta forma de particularismo se corresponde con lo que Dancy ha presentado como una de las tesis básicas del particularismo.

gundo tipo de particularismo es ontológico, mientras que el del cuarto es ético-normativo.

Sólo el tercer y quinto particularismo pretenden ofrecer una reconstrucción acerca de cuál es la estructura del contenido de nuestras concepciones morales y de nuestro razonamiento moral.

Para el tercer particularismo, nuestros juicios morales están apoyados en principios morales, pero es imposible, por una cuestión de racionalidad práctica, precluir la lista de principios que apoyan nuestros juicios morales —es imposible, en otras palabras, una codificación completa de la moral— [8].

El quinto particularismo impugna «la posibilidad de una deducción transcendental kantiana de principios morales a partir de presuposiciones necesarias del pensamiento moral y del juicio [9]». Nuestras acciones se siguen de una fuente diferente de la de los principios (por ejemplo, de razonamientos *all things considered* o habida cuenta de todo) [10].

La mejor versión del particularismo entendido como reconstrucción de nuestras concepciones y razonamientos morales lidiará, pues, con el particularismo principialista y el particularismo antitrascendental.

2. OBJECIÓN DEL HECHO NORMATIVO BRUTO

Esta objeción pone en su punto de mira la presentación del particularismo hecha por DANCY, en particular en lo que respecta a la tesis (1), recuérdese: la posibilidad del pensamiento y del juicio moral no depende de la capacidad de suministrar un conjunto adecuado de principios morales.

Según CELANO, hay una versión del particularismo, que él llama atomista, y que coincide con lo que he denominado particularismo antitrascendental, que convierte al mismo en algo alógico o inconexo. Según CELANO «[e]l particularismo atomista afirma que, en cada caso (sea

---

[8] *«A set of moral principles S codifies all of morality in our sense of "codifies" just in case (a) the moral principles in question have purely descriptive antecedents and moral consequents (codification is understood here in terms of a purely descriptive coding) and (b) for any moral truth, there is a moral principle or set of principles in S such that the principle(s) in question together with the relevant descriptive facts entail the moral truth in question. The idea of codifying all of morality is therefore a very ambitious one»* (MCKEEVER y RIDGE, 2006: 17).

[9] MCKEEVER y RIDGE, 2006: 19 (la traducción es mía).

[10] Esto, expresado en términos de razones para la acción, quiere decir que *«[a]ccording to our intuitive conception of practical conflicts such conflicts are to be resolved by assessing the relative strength or weight of the conflicting reasons and determining what ought to be done on the balance of reasons. To put it another way, one ought always to do whatever one has a conclusive reason for doing. Or, which is another way of saying the same, one ought always to act on the balance of reasons»* (RAZ, 1975: 36).

cual sea el caso), el hecho que *p* sea o no sea una razón para hacer *A* (o no sea, quizás, una razón para no hacer *A*) es un mero dato bruto (un hecho normativo bruto): no ha lugar a la pregunta acerca de por qué lo es (o no lo es), las cosas son así y basta. Es decir, no hay, en cada ocasión, una explicación del *porqué* [...]. Así entendido, el particularismo constituye realmente una amenaza para la posibilidad del razonamiento práctico. Su verdad implicaría efectivamente la parálisis de todo recorrido inferencial que pueda aspirar al nombre de razonamiento» [11].

Nótese que la crítica de CELANO no va dirigida al nódulo central del particularismo (que las propiedades pueden cambiar su peso o que pueden aparecer nuevas propiedades, identificables sólo en el caso concreto), sino al nódulo central de lo que él denomina particularismo atomista: ser-una-razón-para es una relación primitiva, un hecho bruto, que no tiene explicación alguna [12].

Esto convertiría al razonamiento moral (si es que así se le puede llamar) en una especie de narración inconexa entre sí.

Por un lado, violaría el requisito de inteligibilidad de las razones: las razones para la acción surgirían de una relación inexplicable entre una propiedad valorativa y la misma razón para actuar. En palabras de RAZ: «No hay nada [en el reino de las propiedades valorativas y de las razones] que sea como es simplemente porque así son las cosas; no hay nada de "arbitrario" en el reino de los valores [...] Hay una explicación para todo, una explicación de por qué lo bueno es bueno, lo malo es malo, etc.» [13]. Si asumimos, por hipótesis, que el mundo de las razones tiene esta naturaleza, entonces resulta obvio que el particularismo atomista no es compatible con las razones «inteligibles». Ser-una-razón-para debe poder ser explicable en términos de por qué una propiedad *p* es una razón para hacer X, por lo que no puede tratarse de una relación primitiva, ya que esto convertiría a nuestro razonamiento en arbitrario (como lo son todos los hechos brutos que encontramos en el mundo). La razón para hacer X no estaría basada en nada. Simplemente las cosas son así; es en este sentido en el que nuestro razonamiento moral o práctico sería arbitrario.

Por otro lado, si ser-una-razón-para fuera una relación primitiva ello haría incompatible al particularismo atomista «con la posibilidad de un razonamiento práctico. Bloquea[ría] toda generalización: toda proyección de casos pasados hacia casos futuros; toda extrapolación de lo actual a lo posible» [14]. Nuestras decisiones morales a lo largo del tiempo constituirían una mera sucesión de fenómenos aleatorios, sin ninguna

---

[11] CELANO sigue, en este punto, a RAZ. Véase CELANO, 2009: 445.
[12] CELANO, 2009: 446.
[13] RAZ, 1999: 220 (la traducción es mía).
[14] CELANO, 2009: 446.

conexión entre ellos; todas nuestras decisiones morales serían, en el sentido más genuino de la palabra, arbitrarias.

Para «salvar» al particularismo de estas consecuencias inaceptables, CELANO propone reformular el particularismo atomista en un particularismo triádico que explique por qué las razones para la acción son razones para la acción [15].

Los elementos en juego aquí son:

(i) Una propiedad P (el hecho de que algo tenga esa propiedad es lo que constituye la razón para hacer A).
(ii) Un valor V (el hecho de que algo tenga la propiedad relevante es una razón para actuar de una determinada manera sólo en virtud de un determinado valor).
(iii) La calificación deóntica CD de un determinada acción.

Cuando decimos que algo es una razón para la acción estamos queriendo decir que *el hecho de que algo posea P cuenta, en virtud de V, para hacer A* (de P, mediante V, se sigue una CD). V es el elemento en virtud del cual P es una razón para hacer A; es inexplicable que P sea una razón para hacer A si no es en virtud de V. En palabras de RAZ: «La razón encuentra su explicación entonces en parte al invocar un valor: los aspectos valorativos del mundo constituyen razones» [16].

Para el particularismo atomista, el elemento presente en (ii), es decir, V, no juega ningún rol en la relación ser-una-razón-para. P sería una razón para hacer A en virtud [...] de nada. De ahí que se diga que se trata de un hecho normativo bruto. Las cosas son como son y P es una razón para hacer A y no hace falta darle más vueltas al asunto.

Sin embargo, no es así como funciona nuestro razonamiento moral según el modelo triádico: «Un hecho, una propiedad, es una razón para hacer A cuando se presenta, en virtud de un valor o de una caracterización de deseabilidad, *sub specie boni* (como algo bueno) *por tal y tal razón* (o *bajo tal y tal aspecto*)» [17]. No tiene sentido plantearse si algo es una razón para llevar a cabo una acción si no lo consideramos valioso o bueno desde algún punto de vista.

Cabe observar que esta suerte de «*j'accuse*» de CELANO contra el particularismo atomista exigía que ser-un-razón-para tuviera alguna explicación para cumplir con el requisito de la inteligibilidad del valor; sin embargo, lo que ofrece es, en sentido estricto, una justificación normativa. Así que, en realidad, sigue pendiente una explicación de por qué V es el elemento en virtud del cual P es una razón para hacer A y la

---

[15] CELANO, 2009: 448 y ss.

[16] RAZ, 1999: 21 (la traducción es mía). Quien, además, insiste en que ésta es la noción clásica y establecida de la relación entre acción, razón y valor.

[17] CELANO, 2009: 449.

explicación no puede ser porque consideramos que V es valioso, ya que eso es tanto como decir que «V es valioso» resulta ser un hecho (normativo) bruto, inexplicable. Las inferencias que encontramos en el modelo triádico no son inferencias deductivamente válidas, ya que «en la articulación de este conjunto de relaciones (entre razones, valores y acciones; entre razones y razones; entre valores y valores, y así sucesivamente) no hay ningún término primero, o último. El recorrido de la justificación es indefinido. No hay, en particular, elementos que desempeñen el papel de fundamento indiscutible (la imagen no es fundacionalista). Pero hay, o puede haber, en cada ocasión, una explicación del porqué una determinada propiedad es una razón para hacer *A*, o del porqué un determinado valor justifica el reconocimiento de ciertas razones, etc.» [18]. Si entiendo bien, entonces, para el caso particular sí que habría un elemento último (la norma, tras revisar todas las eventuales propiedades del caso) en el cual «subsumir» el caso particular. Esto constituiría la «explicación», que sólo tendría lugar para el caso particular.

La salida del particularismo para no caer en la ininteligibilidad de las razones pasa, pues, por debilitar la tesis (1) del particularismo, según la cual «la posibilidad del pensamiento y del juicio moral no depende de la capacidad de suministrar un conjunto adecuado de principios morales». Necesitaríamos unos principios o valores para que nuestro juicio moral para el caso particular —pero sólo para el caso particular— no sea arbitrario.

Aparentemente, la estrategia de CELANO en este punto «salva» al particularismo de los peligros de la objeción del hecho bruto.

Pero, como trataré de mostrar en lo que sigue, la estrategia de CELANO no está exenta de algunos problemas que la retrotraen a las dificultades que experimenta el particularismo atomista o antitrascendental.

3. OBJECIÓN A LA OBJECIÓN DEL HECHO NORMATIVO BRUTO

Así pues, ser-una-razón-para no será una relación primitiva en la medida en que una propiedad P sea una razón, en virtud de V, para hacer A.

En lo que sigue defenderé que para que este argumento funcione falta aclarar un elemento ulterior del que ni CELANO ni RAZ dan cuenta adecuadamente.

Unas líneas más arriba hemos llegado a la conclusión de que «necesitaríamos unos principios o valores para que nuestro juicio moral para el caso particular —pero sólo para el caso particular— no sea arbitra-

[18] CELANO, 2009: 450.

rio». Ahora bien, ¿tal conjunto de principios en virtud del cual *ser-una-razón-para* deja de ser un hecho bruto tendría naturaleza abierta o bien cerrada? En otras palabras, ¿estaríamos hablando de un *numerus clausus* de principios o valores, o bien de una pluralidad indefinida de consideraciones que tenemos por moralmente valiosas?

CELANO ha argumentado que, en realidad, esta cuestión no resulta decisiva para una defensa del particularismo. Citaré un extenso pasaje de CELANO a este respecto:

> No es posible escapar a la amenaza particularista delimitando de antemano el universo de discurso al que hacemos referencia (limitando, pues, el análisis a un conjunto cerrado de casos individuales y a un conjunto predeterminado de propiedades consideradas relevantes) y tomando en consideración solamente lo establecido en *un conjunto igualmente delimitado, circunscrito, de principios o reglas de conducta* [...] Esta estrategia no se sustrae a la dificultad consistente en la ausencia de una tesis de relevancia última, pues la ausencia de dicha tesis implica, precisamente, que toda delimitación previa del universo de discurso [...] y de los principios de conducta en juego resultaría arbitraria: bloquearía de manera forzada y, por tanto (a falta de otras consideraciones), injustificadamente, el razonamiento práctico [19].

Es decir, la delimitación de un conjunto de principios no evitaría, según CELANO, la consecuencia particularista. Dicho de otro modo, y siempre con arreglo a las palabras de CELANO, la dicotomía conjunto abierto o cerrado sería irrelevante, puesto que para poder afrontar esta dicotomía tendría que ser posible formular una tesis de relevancia última que delimitara el conjunto de reglas o principios. Y, como hemos visto, para CELANO esto es imposible.

En lo que sigue intentaré mostrar que el particularismo triádico (o principalista) que se compromete con un conjunto abierto de principios termina por padecer los mismos problemas que, según CELANO, asolaban al particularismo atomista (o antitrascendental), a saber, que ser-una-razón-para constituya un hecho bruto.

Cabe observar, de manera tal vez marginal, que CELANO (y, de hecho, también RAZ), en un texto diferente, pero en el que defiende también esta forma de particularismo, acepta explícitamente una forma de pluralismo ético que hunde sus raíces en la obra de BERLIN [20]. Y para este último, en primer lugar, el razonamiento moral está basado, precisamente, «en un conjunto igualmente delimitado, circunscrito, de principios, o reglas, de conducta», cuyos elementos están en conflicto entre

---

[19] CELANO, 2009: 443-444, n. 9 (cursiva mía).
[20] Véase, entre otros, BERLIN, 1991.

sí y, en segundo lugar, ese conjunto delimitado de valores no es en ningún caso «arbitrario» [21]. Es decir, CELANO parece aceptar un pluralismo a la BERLIN (conjunto cerrado y objetivo de principios morales en conflicto entre sí) que, en realidad, se ve obligado a rechazar (suscribiendo la opción del conjunto abierto), ya que la idea de BERLIN parece implicar la posibilidad de una tesis de relevancia última.

Pero esta incongruencia, por llamarla de alguna manera, será decisiva sólo en la medida en que funcionen mis argumentos. Lo que sí que me parece claro, so pena de caer en una innecesaria discusión exegética sobre BERLIN, es que la visión de BERLIN era precisamente la del conjunto cerrado de principios. En este sentido creo que hay que entender sus palabras que dicen que los principios morales son muchos, pero no infinitos [22].

Asumiremos que si pudiéramos tener un conjunto delimitado de principios en conflicto entre ellos, eso significaría delimitar también la posibilidad de llegar a determinados juicios morales [23]. Aunque esta asunción es discutible, creo que del pasaje de CELANO se desprende que el problema de un conjunto delimitado de principios no sería que excluyera algunas respuestas, sino que sería arbitrario [24]. Así que, aun puesta en cuarentena, me comprometeré con esta asunción, ni que sea a fines heurísticos, ya que me permitirá mostrar que la única manera en que ser-una-razón-para no es un hecho bruto es presuponiendo que el conjunto de principios morales que justifica nuestras acciones ha de ser cerrado. Esta asunción tiene un doble sentido, (i) hay algunas respuestas objetivamente incorrectas, a saber, las que quedan fuera del conjunto cerrado de principios o, mejor dicho, aquellas que no encuentran un valor o principio dentro del conjunto cerrado en virtud del cual una acción estará justificada, y (ii) hay situaciones de auténtico dilema: situaciones que no se pueden decidir ni siquiera holísticamente; si no podemos decidir (justificadamente) en caso de conflicto entonces tendremos un juicio moral al cual será imposible llegar, el de la inexistente resolución de ese conflicto.

---

[21] BERLIN, 1991: 11.

[22] *Ibid.*

[23] So pena de repetir algunos argumentos en la próxima sección, avanzaré ya aquí algunos argumentos «propios» del pluralismo dilemático.

[24] De hecho, recordemos, el propio CELANO dice que, en ausencia de una tesis de relevancia última, «toda delimitación previa del universo de discurso [...] y de los principios de conducta en juego resultaría arbitraria: bloquearía de manera forzada y, por tanto (a falta de otras consideraciones), injustificadamente, el razonamiento práctico» (CELANO, 2009: 444-445, n. 9). Uno podría entender que precisamente excluir algunas respuestas es lo que resulta arbitrario. Pero mi punto de vista es que quedan excluidas *porque* asumimos un conjunto cerrado de principios o valores. No creo que, dada esta asunción, sea arbitrario concluir que habrá algunas respuestas que quedarán excluidas: aquellas que no encuentren justificación en el conjunto cerrado de principios; dicho con la otra cara de la moneda: sólo se podrán dar aquellas respuestas que encuentren un valor, en el seno del conjunto cerrado, que las justifique (dado que *p* es una razón para hacer sólo en virtud de V).

Recordemos que según el particularismo —tanto el atomista como el triádico— todo caso práctico tendrá una única respuesta objetiva [25]. Para el particularismo atomista, tal respuesta será fruto de un juicio holístico de todas las propiedades relevantes del caso; para el particularismo triádico, la respuesta será fruto del mismo juicio holístico de todas las propiedades del caso y de un conjunto de principios que puedan dar cuenta de ese mismo juicio holístico [26]. Pero en la objeción del hecho bruto ya hemos explicado por qué el particularismo atomista convertiría al «razonamiento moral» en algo alógico o inconexo. Esto es, no podría dar cuenta de nuestras razones para la acción, puesto que, siguiendo la anterior objeción, no tendríamos criterio alguno que justificara que algo es una razón para hacer A (es decir, no tendríamos valores o principios que dieran sentido, que justificaran, las razones para la acción).

El particularismo triádico, en cambio, afirma estar en condiciones de dar cuenta de nuestras razones para la acción. Para que ello sea posible es necesario atribuir a los valores o principios morales un rol justificatorio en el razonamiento moral. Sin embargo, repito la pregunta realizada anteriormente: ¿El conjunto de principios o valores morales que justifica que P sea una razón para hacer A es abierto o cerrado? Si se trata de un conjunto cerrado, el particularista triádico parece aceptar premisas que en realidad había, explícitamente, rechazado; recuérdese que la estrategia de delimitar el conjunto era tildada, por parte de CELANO, de elección arbitraria, algo que, en mi opinión, resulta consistente con su idea de la imposibilidad racional de una tesis de relevancia última. Por tanto, el conjunto de principios o valores morales será, para el particularismo, un conjunto abierto. El particularista tiene buenas razones para pensar que los principios y valores morales no constituyen un conjunto delimitado [27].

Pero planteemos la cuestión con un ejemplo concreto. Si, como dice CELANO, lo que tenemos es una pluralidad indefinida de valores o consideraciones morales, entonces no es posible excluir que en algún momento nos encontremos, por ejemplo, en un caso concreto

---

[25] DANCY, 2004: 155-161.

[26] Para el modelo atomista, DANCY, 2004: 153-154; para el modelo triádico, CELANO, 2009: 451 y ss.

[27] BAYÓN impugna la posibilidad de un conjunto cerrado debido a que esto significaría atribuir «a la moralidad un carácter *cerrado*, como si fuera condensable en un código acabado que da solución por anticipado a cualquier situación pensable» (BAYÓN, 1991: 347, énfasis en el original), y esta posibilidad, añade BAYÓN, carece de sentido, pues, siguiendo a KOLAKOWSKI, tal idea respondería a la búsqueda de una inexistente seguridad moral que nos permitiera determinar por anticipado cualquier solución. Victòria CAMPS, por su parte, rechaza la idea de principios últimos, tildándola incluso de «fundamentalista», ya que, de manera parecida a la idea que está en la base del particularismo de DANCY o de MCNAUGHTON: «Cualquier principio último [...] se desacredita tan pronto como nos disponemos a aplicarlo a los hechos: no funciona en la práctica y, lo que es peor, nos engaña con la falsa seguridad de quien cree que tendiendo algo así como los Diez Mandamientos puede solucionar sin pensarlo cualquier duda moral» (CAMPS: 1983: 197).

en el que, tras identificar las propiedades relevantes del caso, la respuesta correcta —para ese caso— sea la de expulsar a los inmigrantes del país (cuando con anterioridad el agente moral en cuestión juzgaba repugnante una opción de este tipo). ¿Por qué deberíamos pensar diversamente si nuestro conjunto de principios es abierto? Puede ser que un caso particular posea una propiedad que consideramos relevante para expulsar a inmigrantes en virtud del principio moral según el cual «primero van los de casa» o alguna memez del estilo. Este principio moral podría tener cabida en un sistema moral que contuviese una pluralidad indefinida de principios morales, ya que si se trata de una pluralidad indefinida, al menos *ex ante,* cualquier consideración moral formulada como un principio es susceptible de entrar a formar parte del conjunto, de manera que, de entrada, no puede negarse que un principio como «primero los de casa» pueda excluirse de una pluralidad indefinida de principios.

Si un particularista no está dispuesto a aceptar una reconstrucción así, entonces está asumiendo —implícita o explícitamente— un conjunto cerrado de principios en el cual «primero los de casa» —por ejemplo— no tendría lugar. Y parece plausible pensar que aceptar esto significa que una conclusión normativa según la cual «se debe expulsar a los inmigrantes» queda excluida *ex ante* del abanico (aspiracionalmente infinito) de respuestas a los casos prácticos. En otras palabras, la conclusión normativa «se debe expulsar a los inmigrantes» no es contingente si sostenemos que, más allá de cuál sea el contexto, el principio «primero los de casa» no justificará ninguna de nuestras acciones [28].

En mi opinión, para ser consistente [29], el particularista triádico debe rechazar esta última opción; de lo contrario, como hemos dicho, estaría asumiendo que existen algunos juicios morales correctos o incorrectos más allá de cuáles sean las circunstancias particulares del caso. Para ser consistente, el particularista triádico debería asumir que el conjunto de principios es abierto y considerar que puede llegar un caso particular cuyas propiedades creen una razón para la acción que en virtud del principio «primero los de casa» nos mueva a expulsar a los inmigrantes.

---

[28] Es importante recalcar que, con arreglo a las tesis del particularismo, podría ocurrir que tal principio sea descartado una vez se hayan comprobado las circunstancias del caso. Pero mi punto de vista es que no puede descartarse de entrada, es decir, el particularista no puede decir, *ex ante*, que no aplicará el principio «primero los de casa». Si dijera lo contrario, a saber, que no aplicará el principio «primero los de casa» independientemente de las circunstancias, entonces dejaría de ser particularista y admitiría, por un lado, que en el conjunto de principios ya no entran todas las consideraciones morales que puedan imaginarse (y que, por tanto, hay un sentido en el cual el conjunto estaría cerrado), y, por otro, que, como ya se ha dicho, hay por lo menos algunas respuestas cuya validez y aplicación no dependen del contexto del caso concreto.

[29] Dejo abierta la posibilidad de que sea compatible con otras formas de pluralismo ético sostenidas por autores diferentes a BERLIN (de hecho, CELANO, junto a BERLIN, acostumbra a citar como ejemplos de autores pluralistas a WEBER y a NIETZSCHE, situando a los tres heterogéneos autores en la misma categoría pluralista).

Que pueda ocurrir no significa que ocurra (ya que las propiedades relevantes del caso seguirán jugando un papel determinante), pero sí que significa que *no puede ser descartado*. Y precisamente el hecho de que no pueda ser descartado es lo que quiere decir tener un conjunto abierto de principios: desconocemos si habrá un caso en el futuro en que podamos justificar nuestra acción bajo el principio «primero los de casa». Y, hasta donde llega mi entendimiento, esto vale para cualquier consideración que pueda ser formulada como un principio moral.

Creo que se puede decir que lo anterior es una reformulación de una vieja trampa filosófica: decir que *tenemos una pluralidad indefinida de principios vale tanto como decir que no tenemos ninguno*. Para justificar nuestras razones bastará formular nuestra consideración como si de un principio se tratase. Si nuestras acciones pueden ser justificadas por una cantidad indefinida de consideraciones morales —ya que en realidad no podemos distinguir qué será un principio y qué no—, ello quiere decir que tenemos una cantidad indefinida de acciones que podemos llevar a cabo, y todas ellas susceptibles de ser justificadas. Si no hay coto a nuestros principios morales, siempre será posible justificar nuestras razones para la acción, siempre podremos encontrar algún principio moral —puesto que no hay límites— que justifique nuestras acciones [30].

Teniendo en mente que tener una infinitud de principios o valores vale tanto como decir que no tenemos ningún principio o valor, resulta claro, creo, en qué sentido el particularismo triádico adolece de los mismos problemas que el atomista. Ser-una-razón-para dejaría de ser una relación primitiva sólo de la siguiente manera:

(1) La propiedad P es una razón, en virtud de V (siendo V un elemento de un conjunto cerrado), para hacer A.

En cambio, ser-una-razón-para seguiría siendo una relación primitiva si

(2) La propiedad P es una razón, en virtud de V (pudiendo ser V una infinitud de consideraciones), para hacer A [31].

---

[30] El particularista CELANO siempre podría responder que el conjunto está abierto *ex ante* y que se «clausura» cuando nos encontramos con el caso concreto y conocemos todas las propiedades del caso. A esto se le podría responder, como lo hace RAZ en un pasaje, diciendo que la inteligibilidad de los valores parece empujar hacia algún tipo de generalización o universalización (RAZ, 1999: 220). Resulta difícil entender la frase «tener unos principios (o unos valores)» si no es entendiendo que tales principios o valores rigen, conforman y guían *por anticipado* la conducta de un agente.

[31] Cristina REDONDO lo expresa en términos diferentes, pero el significado es el mismo: «Es decir, no hay límites, cualquier consideración podría llegar a ser una razón válida y todas las razones válidas deben sopesarse y compararse entre sí para establecer lo que es correcto hacer en el caso particular» (REDONDO, 2008: 102).

Si cualquier cosa puede ser V, entonces es verdadero, contrariamente a lo que CELANO ponía en tela de juicio, y que DANCY, en cambio, afirmaba que «la posibilidad del pensamiento y del juicio moral no depende de la capacidad de suministrar un conjunto adecuado de principios morales». El razonamiento moral, tanto para el particularismo atomista como para el particularismo triádico comprometido, inocuamente, con un conjunto abierto de principios, depende así únicamente de juicios *habida cuenta de todo*, o de consideraciones holísticas.

A modo de resumen. La admisión de principios en nuestros sistemas morales puede ser de dos tipos.

Admisión de un conjunto cerrado de principios: significa abrir la posibilidad a que haya respuestas objetivamente correctas independientemente del contexto (aunque toda delimitación *ex ante* de los principios en el razonamiento moral, como dice CELANO, resulta injustificada). Esto significaría vaciar de contenido al particularismo, ya que abriría la puerta a las revisiones estables y nuestro razonamiento moral dejaría de ser radicalmente contingente.

Admisión de un conjunto abierto de principios: una infinitud de principios quiere decir que cualquier consideración moral es, por definición, susceptible de ser un principio o un valor. Pero aceptar que todo es susceptible de adoptar la forma de un valor es lo mismo que decir que no hay valores. Esto significaría que la corrección o incorrección de nuestros juicios morales no dependería, ni siquiera parcialmente, de invocar uno u otro valor, ya que no sería posible purgar lo valioso de lo dis-valioso, haciendo inocuo el apelar a valores (o dicho de otra manera, siempre podríamos encontrar algún principio que justificara nuestras acciones).

Así pues, la propuesta de CELANO, destinada a evitar la objeción del hecho normativo bruto, parece, en última instancia, igualmente incapaz de refutar la misma objeción, ya que de admitir un conjunto abierto de principios (la única salida consistente del particularismo), volveríamos al escenario del que habíamos partido: la posibilidad del pensamiento y del juicio moral no depende de la capacidad de suministrar un conjunto adecuado de principios morales. Y la alternativa, comprometerse con un conjunto cerrado, significaría excluir *ex ante* algunos juicios morales del abanico de respuestas, con lo cual el particularismo quedaría *desnaturalizado* al dejar de ser los juicios morales radicalmente contingentes [32].

[32] En realidad es probable que hubiese espacio conceptual para un particularismo que aceptase un conjunto cerrado. Pero si entendemos que un conjunto cerrado implica la exclusión *ex ante* de algunos juicios morales, entonces no se ve muy bien cómo esto podría ser compatible con el rechazo de revisiones estables; rechazo que constituye una de las tesis definitorias del particularismo en cualquiera de sus formas. Es por ello que digo que sostener un conjunto cerrado *desnaturalizaría* al particularismo.

Queda, por último, la cuestión de los dilemas morales. Si, como sostengo, en realidad el particularismo triádico colapsa con el particularismo atomista y decir que tenemos una infinitud de valores o principios es tanto como decir que no hay valores o principios, entonces resulta difícil ver en qué sentido habría conflictos de obligaciones que, como hemos visto, sólo pueden descender, en filosofía moral, de principios o valores [33]. Por otro lado, el «método» holístico de DANCY parece dejar poco espacio para genuinos dilemas cuyo poso sea el doble efecto residual. El balance de razones permite jerarquizar de manera perfectamente racional y objetiva nuestras opciones, de forma tal que evita el llegar a elecciones trágicas. Desde este punto de vista, la mejor versión del particularismo tendrá que admitir que existe un porcentaje indeterminado de casos, habitualmente descritos como dilemas morales, de los cuales no puede dar cuenta.

4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

Si la posibilidad de hacer generalizaciones o proyecciones hacia el futuro depende de que ser-una-razón-para no sea una relación primitiva y sea justificable en algún valor, pudiendo ser un valor, por definición, una infinitud de consideraciones morales, entonces las posibilidades de éxito de las generalizaciones parecen disminuir.

El particularismo triádico termina colapsando (debido a que postula la infinitud de nuestros valores o principios) con el particularismo atomista.

Pero el particularismo, en cualquier caso, continúa teniendo un gran potencial explicativo: puede dar cuenta de por qué nuestro razonamiento moral no es una cadena inferencial perfecta. Está en perfectas condiciones de explicar por qué los casos genéricos siempre son susceptibles de tener excepciones. Y ésta resulta ser un truismo de nuestro razonamiento moral del que, como hemos dicho, el irenismo no puede dar cuenta. Ésta es en mi opinión la gran virtud del particularismo. Puede explicar por qué existen los casos «raros», las excepciones: porque nuestro razonamiento moral es contingente o narrativo en oposición a una concepción subsuntivista.

Pero que el razonamiento moral no dependa de principios no significa que esté desprovisto de toda herramienta para llegar a un conocimiento moral. Así, en palabras de NAGEL: «Asumiendo que hemos llevado el proceso de justificación práctica tan lejos como se puede hasta alcanzar el conflicto, podemos proceder con una justificación ulterior

---

[33] Así, señala BAYÓN, siguiendo a BRENNAN, que no hay problemas morales *per se*, que «en ausencia de principios morales no hay problemas morales» (BRENNAN, 1977: 33-34, citado en BAYÓN, 1991: 352).

pero sin irracionalidad alguna. Lo que hace posible esto es el *juicio* —esencialmente la facultad que Aristóteles describió como la sabiduría práctica, que se revela a través de las decisiones individuales más que a través de la enunciación de principios generales—» [34].

[34] NAGEL, 1979: 135.

CAPÍTULO IV

PLURALISMO DILEMÁTICO

1. PRESENTACIÓN

Existe una pluralidad de teorías éticas que —valga la redundancia— han venido autodenominándose en los últimos tiempos como teorías pluralistas [1].

Sin embargo, en esta sede basaré la reconstrucción de las tesis básicas del pluralismo dilemático partiendo de la teoría pluralista de Isaiah BERLIN (aunque aquí, como en los casos del irenismo y el particularismo, me interesa dar cuenta de una posición teórica, más allá de que pueda ser suscrita totalmente por los autores autodenominados pluralistas). La razón es que otras teorías pluralistas o bien no pertenecen a la tradición analítica (como es el caso de NIETZSCHE), con lo cual, de considerarlas también aquí, estaríamos comparando modelos que operan en *frameworks* conceptuales bastante distintos, o bien su formulación del pluralismo valorativo apenas difiere sustancialmente de la de BERLIN pero, en cualquier caso, no lo dicen con la misma claridad que BERLIN.

También encontramos el caso en que la constatación del hecho del pluralismo motiva la construcción de una teoría de la justicia que aun armonizando las instituciones políticas aspira a ser capaz de respetar un grado de pluralismo razonable. Este último sería el caso de RAWLS [2].

---

[1] Véase, únicamente a título de ejemplo, WONG, 2006; KEKES, 1993; BERLIN, 1991, y STOCKER, 1990.

[2] Aunque no resulta del todo claro que RAWLS sea un pluralista en el mismo sentido en el

Pero la teoría de BERLIN, al igual que el irenismo y el particularismo, aunque tiene vertientes regulativos, no es una teoría de la justicia, sino un modelo abstracto de cómo son en realidad nuestros sistemas de valores morales.

En algunas ocasiones, esa claridad berliniana a la que aludía en el párrafo anterior ha sido tildada de «filosofía de salón» [3]. Aunque no niego que pueda haber algo de cierto en ello, me parece innegable que la gran virtud de BERLIN —en esta cuestión, por lo menos— fue la de articular de una forma simple (que no simplista) y comprensible filosóficamente una idea por lo demás mundana: cuando nos preguntamos qué debemos hacer, tenemos en cuenta una pluralidad de consideraciones morales. Probablemente también debido a esa claridad en la formulación de las tesis del pluralismo ético sea explicable el enorme éxito que ha tenido en otros campos diferentes de la filosofía moral, como la filosofía política o la antropología, la idea según la cual el bien es heterogéneo y plural no sólo en un sentido estrictamente sociológico —tal y como WEBER constató—, sino también en un sentido ontológico y conceptual. En palabras del propio BERLIN:

> La noción de un todo perfecto, la solución última en la cual todas las cosas buenas coexisten, me parece no meramente inalcanzable —esto es una obviedad—, sino conceptualmente incoherente. Algunos de los bienes mayores no pueden vivir juntos. Se trata de una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir y cualquiera de nuestras elecciones puede implicar una pérdida irreparable [4].

Cuando hablaba de la claridad de BERLIN me refería justamente a esto, a la capacidad de formular en unas pocas líneas una intuición tan poderosa. Y tan desasosegadora intelectualmente [5]. Porque lo que hace BERLIN es ciertamente una reconstrucción desesperanzada del razonamiento moral: por un lado rechaza el escepticismo moral, admitiendo un reino objetivo de los valores morales [6], pero por el otro condena a nuestro razonamiento moral a unas conclusiones —por lo menos para algunos casos— parecidas a las que llegan las diversas formas de es-

---

que lo es BERLIN, entre otras cosas porque RAWLS propone una jerarquía lexicográfica entre los dos grandes principios de la justicia, y tengo dudas de que BERLIN aceptara esto como una posición pluralista. En mi opinión, RAWLS se acerca más al irenismo que al pluralismo, ya que, si bien su teoría de la justicia admite una pluralidad acerca del «bien», los conflictos derivados de choques entre esas diversas concepciones del bien, si he entendido bien, tendrán una y sólo una respuesta correcta. En cualquier caso, no me quiero pronunciar con rotundidad a este respecto porque creo que la respuesta a la pregunta de si RAWLS es pluralista o monista merece un estudio profundo de la obra de RAWLS que no va a producirse aquí.

[3] BARBERIS, 2006.

[4] BERLIN, 1991: 13.

[5] MORESO, 2009b: 12.

[6] BERLIN, 1991: 11.

cepticismo o antirrealismo morales, esto es, no hay soluciones más correctas que otras, lo que provoca, en palabras de BERLIN, pérdidas irreparables como consecuencia de la existencia de dilemas trágicos.

Pero ello no significa que no haya soluciones incorrectas. Y éste es uno de los puntos relevantes de BERLIN: incluso en el caso de las elecciones trágicas, dice BERLIN, sabemos que algunas soluciones (entre las cuales no están las que conforman la elección trágica) son moralmente incorrectas. No se trata, como dice DWORKIN en su objeción al pluralismo, de que BERLIN diga que en caso de conflicto entre valores todas las soluciones serán malas o que ninguna será correcta [7]. Lo que dice BERLIN es que puede ocurrir lo siguiente para los casos de un conflicto X entre valores:

i) La solución A es moralmente correcta.
ii) La solución B es moralmente correcta.
iii) La solución C es moralmente incorrecta.

Para este tipo de conflictos X, A y B son incompatibles, puesto que ambas soluciones son consideradas moralmente correctas, pero por razones empíricas [8] sólo se puede llevar a cabo una de ellas. Ésta sería una instancia de un caso trágico, en el que «perdemos» (por lo menos) algo «bueno» —en este caso, una solución moralmente correcta, sea A o B—. Pero según BERLIN, aunque nos sea imposible decidir entre A y B [9], sí tenemos criterios objetivos para decidir entre el binomio A&B frente a C, esto es, podemos determinar qué soluciones son correctas y cuáles incorrectas. De acuerdo con la reconstrucción que hace DWORKIN parece que todas las soluciones sean incorrectas o malas, bien porque al decidir entre A y B perdemos algo bueno, bien porque el resto de soluciones son moralmente incorrectas. Pero semejante reconstrucción no es fiel a la explicación berliniana: no todas las soluciones son *igualmente* malas o incorrectas. Es obvio que se elija A o se elija B, será, en cualquier de los dos casos, una solución más correcta que C. Pero DWORKIN olvida esto y mete a todas las soluciones en el mismo saco. Puede que sea desasosegador enfrentarse a una elección trágica, pero al

[7] DWORKIN, 2001: 81.

[8] Nótese que en el pasaje citado de BERLIN, éste hablaba del conflicto entre valores como una «verdad conceptual», mientras que ahora estoy asumiendo que, en virtud de unas determinadas circunstancias empíricas, surgirán conflictos entre valores. Más tarde volveré sobre esta cuestión y desharé el enredo.

[9] Obviamente, cuando se dice no hay criterio para «decidir» entre A y B se está queriendo decir que no hay criterio para decidir racionalmente sin perder algo valioso (esto es, A o B). En este sentido, lo que yo entenderé aquí por dilema es una situación en la cual no puedo decidir entre A y B sin perder algo (o todo) de la opción que eventualmente queda descabalgada. Nótese que lo anterior presupone dos tipos de situación: una en la que hay un valor que tiene más peso que el otro, y, por tanto, cuando elegimos el que más peso tiene perderíamos algo de menos valor; la segunda sería, por así decir, una situación de empate, en que ambos valores pesan lo mismo y hagamos lo que hagamos perderemos la misma «cantidad» de valor. Pero, tal y como he dicho al inicio de esta nota, me interesa entender el dilema: situación en que cuando se elige una opción se pierde por lo menos algo valioso.

mismo tiempo no es un logro menor el tener la seguridad objetiva, con arreglo a la teoría de BERLIN, y por hipótesis, de que hay respuestas moralmente incorrectas.

En realidad, el pluralismo dilemático ya ha hecho acto de aparición en el capítulo anterior al constituir la posición subyacente tanto en la objeción realista al irenismo como en la objeción del hecho normativo bruto al particularismo. Respecto del primero, hemos visto cómo resulta estar muy alejado de la realidad el negar, por principio, la existencia de dilemas o casos trágicos. Recordemos que hemos concluido que la mejor versión del irenismo será aquella que admite un número prácticamente insignificante de casos habitualmente descritos como dilemas trágicos. Y respecto del particularismo, hemos visto que la admisión de un conjunto abierto de principios —en oposición al conjunto cerrado de principios— nos lleva a decir que el término «valor» o «principio» pierde sentido ya que decir que tenemos una infinitud de valores —susceptibles de operar como elemento justificador de nuestras acciones en función del contexto— es tanto como decir que no tenemos ninguno.

El pluralismo dilemático afirma, por un lado, que en ocasiones los casos prácticos tienen una pluralidad de respuestas posibles, todas ellas correctas, y, por otro lado, que no hay método racional u objetivo que nos permita elegir una de las respuestas sin perder algo que tiene parte del, o exactamente el mismo, valor moral que la solución por la que hemos optado. Esto último se puede deber a dos fenómeno distintos: por un lado, el de la inconmensurabilidad, que se da entre dos o más ítems, dos o más valores morales pongamos, cuando no existe criterio racional alguno que nos permita compararlos ni ordenarlos de mayor a menor importancia o aplicabilidad a un caso concreto. La igualdad y la libertad son dos valores inconmensurables porque no hay ninguna unidad de medición común que nos permita saber cuál de los dos es más importante o resulta más aplicable a un caso concreto respecto del cual ambos parecen ser susceptibles de ser aplicados pero sólo uno de ellos puede ser aplicado. Por otro lado, puede que exista algún criterio compartido que nos permita llevar a cabo el ejercicio de comparación, pero puede ocurrir que el resultado de ese ejercicio sea un empate. Puede que, a fin de cuentas, libertad e igualdad pesen lo mismo o tengan la misma importancia o que sean igualmente aplicables al caso concreto.

En cualquiera de estos dos supuestos la elección de uno de los caminos supondrá la pérdida de lo valioso que tuviera el camino alternativo, de ahí el carácter trágico de estos conflictos, y, además, el camino elegido no podrá estar racionalmente justificado, sino que se tratará de una decisión en sentido volitivo.

La diferencia frente al irenismo es clara: allá donde el irenismo no prevé la posibilidad de conflictos trágicos (sino sencillamente unos pocos casos de los que no puede dar cuenta), el pluralismo dilemático ad-

mite semejante posibilidad sin restricción de alcance *ab initio*. De lo que se sigue que el irenismo es una teoría monista, por lo menos respecto de las soluciones correctas a los conflictos. Digo por lo menos porque se puede ser monista respecto de las soluciones a los conflictos y pluralista respecto de los valores o principios que forman parte del sistema moral de referencia. El caso paradigmático sería precisamente el del irenismo, que, por una parte, admite la pluralidad de valores o derechos, pero sin embargo cree que los conflictos tendrán una y sólo una respuesta plenamente correcta (es decir, una en el cual no se pierde absolutamente nada de valor) ya que es posible jerarquizar los principios en liza o profundizar, a la HARE, en nuestro razonamiento moral. El pluralismo dilemático es antimonista en ambos aspectos: al igual que el irenismo, admite la heterogeneidad de los valores, pero a diferencia de aquél, cree que de esa pluralidad se sigue, en algunas ocasiones, la pluralidad de respuestas correctas e incompatibles entre ellas.

El particularismo tiene, en este sentido, la misma estructura que el irenismo: es pluralista respecto de los valores o principios que conforman el «sistema moral constitucional», esto es, afirma la diversidad de valores dentro de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional, y es también monista respecto de las soluciones para los casos de conflicto.

Los conflictos entre valores o principios tendrán una y sólo una solución plenamente correcta, válida sólo para un caso concreto o para un contexto particular —como dice el particularismo— o válida *ex ante* para casos futuros —como afirma el irenismo—, pero en cualquier caso sólo una solución plenamente correcta. Así que vale aquí también lo dicho en el párrafo anterior: el pluralismo dilemático es antimonista respecto de los ítems axiológicos que componen el entramado moral como también lo es respecto de lo que se admitirá como respuesta correcta a un conflicto entre esos mismos ítems.

Me interesa resaltar en este instante una distinción entre irenismo y particularismo, porque ello arrojará luz sobre un rasgo que el pluralismo dilemático proclama en consonancia con ellos.

So pena de repetir cosas de las que ya se ha hablado, hemos dicho que el irenismo afirma que nuestro razonamiento moral está en condiciones de proporcionar la solución correcta no sólo para el caso presente sino también para el caso futuro (y que en caso de que haya que revisar una solución, ésta tendrá carácter estable); esto es, está en condiciones de proporcionar la solución correcta *ex ante*. El monismo de las soluciones que enarbola, por así decir, resiste el paso del tiempo y de los contextos: la solución plenamente correcta que postula implica la posibilidad de la tesis de relevancia última.

El particularismo, en cambio, cree que sólo se puede proporcionar la respuesta correcta para el caso presente. No tenemos garantía alguna

de que en un caso futuro, aparentemente similar, la respuesta correcta siga siendo la misma. El suyo es un monismo de las soluciones que no resiste el paso del tiempo y de los contextos. Podemos decir que el monismo de las soluciones del irenismo es —o aspira a ser— un monismo atemporal o acontextual. El particularismo sostiene un monismo de las soluciones temporal o contextual. Para el irenismo hay una respuesta objetivamente correcta para todo caso presente y (la misma solución) para todo caso futuro que presente los rasgos similares que el caso presente, es decir, tenemos solución *ex ante*. Para el particularismo hay una solución objetivamente correcta para el caso presente, pero no necesariamente será la misma respuesta para todo caso futuro que presente rasgos similares a los del caso presente; obtendremos la solución únicamente *ex post*. En este sentido, puede decirse que el particularismo sostiene un *pluralismo de las soluciones pero sólo «a través del tiempo y de los contextos»* [10].

Lo anterior se puede sintetizar en las siguientes consideraciones:

Irenismo (monismo atemporal y acontextual):

1) monista respecto de la solución para el caso presente (puesto que *ex ante* ya conocemos la solución);
2) monista respecto de la solución para el caso futuro (puesto que *ex ante* ya conocemos la solución);
3) estabilidad de la solución.

Particularismo (monismo temporal y contextual):

1) monista respecto de la solución para el caso presente (conocemos la solución *ex post*);
2) pluralista respecto de las soluciones para el caso futuro (infinitud de respuestas *ex ante*);
3) inestabilidad de la solución.

El pluralismo dilemático, en cambio, afirma que tendremos un abanico de soluciones —que será siempre el *mismo* abanico de soluciones— tanto para el caso presente como para el caso futuro que presente rasgos similares al caso presente. Así:

Pluralismo dilemático (pluralismo atemporal y acontextual):

1) pluralista respecto de las soluciones para el caso presente (*ex ante* hay una pluralidad delimitada de soluciones);

---

[10] En realidad, ésta es una exigencia conceptual que comporta la asunción del particularismo, ya que cuando afirma que la solución no es estable y que puede cambiar según cual sea el contexto del caso, está presuponiendo una pluralidad (que, como hemos intentado mostrar, se tratará de un conjunto abierto) de soluciones. Si fuera monista de las soluciones *ex ante* entonces no podría afirmar que las soluciones pueden darse *«case by case»*.

2) pluralista respecto de las soluciones para el caso futuro (*ex ante* hay una pluralidad delimitada de soluciones):
3) estabilidad del abanico de soluciones (conjunto cerrado de respuestas *ex ante*).

Así las cosas, irenismo y particularismo comparten las consideraciones 1) y son monistas respecto de la solución para el caso presente (la diferencia es que mientras para el irenismo la solución se puede conocer *ex ante*, para el particularismo la respuesta sólo se puede conocer *ex post*); pluralismo y particularismo coinciden en cuanto a la segunda consideración y son pluralistas respecto de las soluciones correctas para el caso futuro (la diferencia es que para el particularismo el abanico de soluciones es infinito *ex ante*, mientras que para el pluralismo está acotado) [11].

Me interesa poner el acento ahora en esto último porque hay que hacer matices a la afirmación según la cual ambas posiciones son pluralista *ex ante* o para el caso futuro. Esto es así porque lo que en realidad dice el particularismo no es que haya una pluralidad de soluciones correctas para el caso futuro, sino que hay una *infinitud* de soluciones correctas *ex ante*, puesto que nos es imposible saber de antemano qué relevancia tendrán las circunstancias fácticas del caso futuro y ello nos impide, si se es fiel al postulado particularista, concebir un abanico limitado de soluciones correctas (una tesis de relevancia última), ya que siempre puede surgir una nueva excepción, con lo cual no podemos acotar el entramado de soluciones correctas. Ésta, recordémoslo, viene a ser la crítica del particularismo al irenismo. Creo que el pluralismo puede responder a esta objeción, pero pagando un precio que el irenismo no parece dispuesto a pagar, a saber, tendremos un abanico de soluciones correctas pero éste estará parcialmente indeterminado, ya que algunas de estas soluciones serán incompatibles entre ellas debido a que no tendremos criterio alguno para decidir sin perder (por lo menos) algo de valor. Esto supondrá restringir el abanico de soluciones para el caso futuro, aunque no determinará una y sólo una respuesta correcta para cada uno de los casos futuros. Operará como una barrera para el particularismo, pero, al mismo tiempo, implicará la asunción de

[11] Según Cristina REDONDO, existen dos tipos de razonamientos prácticos, un razonamiento subsuntivo y otro cuya conclusión deóntica estaría sujeta a un balance de razones. En el razonamiento del primer tipo «el agente que razona sobre la base de normas no puede tomar en cuenta otras propiedades o consideraciones que no sean las establecidas por un conjunto determinado y cerrado *ex ante*», mientras que en el segundo «cualquier consideración podría llegar a ser una razón válida y todas las razones válidas deben sopesarse y compararse entre sí para establecer lo que es correcto hacer en un caso particular» (REDONDO, 2008: 102). El particularismo pertenecería al segundo tipo de razonamiento práctico, mientras que irenismo y pluralismo dilemático pertenecerían al razonamiento subsuntivo (con la diferencia de que el irenismo ordena y jerarquiza esa multiplicidad de consideraciones, mientras que el pluralismo dilemático afirma que, en algunas ocasiones, no hay criterio alguno para ordenar o jerarquizar esas consideraciones).

que nuestros sistemas morales están irremediable y parcialmente indeterminados.

Ahora quiero ocuparme muy brevemente de la incompatibilidad de los valores en abstracto y en concreto. El pluralismo dilemático sostiene que «el conflicto entre los valores es inevitable, tanto a nivel conceptual como en el mundo realmente existente». Esto es lo que se extrae también del pasaje transcrito más arriba, cuando dice que la coherencia del sistema de valores es obviamente inalcanzable en la práctica, pero es que además es también conceptualmente implausible.

Sin embargo, BERLIN no fue siempre unívoco respecto a este punto.

Ya sea por falta de pulcritud analítica, o por genuina duda acerca de la cuestión, en ocasiones afirmó que el conflicto entre valores es contingente y no necesario, y en otras ocasiones hizo la afirmación inversa [12].

No sé hasta qué punto esta cuestión puede ser relevante para la reconstrucción que lleva a cabo el modelo pluralista dilemático. Entre otras cosas porque donde no hay duda de que hay dilema, para el pluralismo dilemático, es para el caso concreto. Son las elecciones en el caso concreto o particular las que pueden convertirse en trágicas; resulta difícil concebir una elección trágica en abstracto. Por supuesto, podemos imaginar, genéricamente, un caso de conflicto entre dos valores. Pero la pérdida no se producirá sino es en la práctica, en el caso concreto, en el mundo real, de lo contrario resulta muy extraño decir que hemos perdido algo de valor en abstracto. Y es en el caso concreto donde el pluralismo dilemático afirma que nuestro razonamiento moral, de hecho, se enfrenta a dilemas morales, a casos trágicos. Que también se encuentren o no en nuestra concepción moral en abstracto me parece que resulta irrelevante para esta investigación, ya que lo que diferencia el pluralismo dilemático del irenismo y del particularismo es que el primero admite dilemas para el caso concreto, fenómeno que, o bien minimiza hasta la práctica marginalidad, caso del irenismo [13], o bien rechaza, caso del particularismo.

Y es precisamente respecto de este último punto, acerca de qué significa para una concepción moral y para el razonamiento moral la existencia de dilemas, sobre lo que se basa la primera objeción.

---

[12] He tratado de manera más extensa esta cuestión en LUQUE, 2010: 9 y ss.

[13] Podría pensarse que entonces la distinción entre irenismo y pluralismo dilemático es, en realidad, una cuestión de grado: según el irenismo, los dilemas son escasos, mientras que según el pluralismo se dan con mucha más frecuencia. Aunque es posible que ésta sea una manera de presentar ambos modelos abstractos, confío en que al final de la investigación pueda mostrar por qué esta manera de distinguir ambos modelos pasará a ser irrelevante.

2. OBJECIÓN DE LA IRRACIONALIDAD

Nuestras concepciones morales y nuestro razonamiento moral no pueden contener dilemas, a saber, conflictos de obligaciones, tal y como han sido entendidos anteriormente (debo hacer *p* y *no-p* contemporáneamente o bien debo hacer A y B pero no puedo llevar a cabo ambas obligaciones a la vez). Toda concepción moral que contenga dilemas morales será considerada, por definición, como irracional debido a su inconsistencia [14]. Para que una concepción moral sea racional es condición necesaria que sea consistente, i.e. que no contenga genuinos conflictos de obligaciones. Si ello no ocurre, independientemente de cuál sea su contenido, tendremos una concepción moral irracional. Y ésta es una buena razón para rechazar esa concepción moral [15].

La anterior suele ser la formulación de lo que llamaré primera variante de la objeción de la irracionalidad. Sin embargo, parece oportuno analizar qué cabe entender cuando se habla de «consistencia» de una concepción moral —entendida ésta de manera isomórfica a un sistema normativo— [16].

En primer lugar, un sistema moral será consistente en sentido débil si todas las obligaciones que contiene son lógicamente satisfacibles en algún mundo posible. Si no hay ningún mundo posible en el que esto sea posible, entonces puede hablarse de un sistema moral inconsistente.

Nótese que puede haber un mundo posible en el que sea posible dar satisfacción a todas las obligaciones contenidas en el sistema moral pero que ese mundo no sea nuestro mundo realmente existente. Es decir, que las circunstancias del mundo real no coincidan con las del mundo posible en el que sí es posible llevar a cabo todas las obligaciones que contiene el sistema. Si esto es así, entonces podemos tener conflictos de obligaciones debido a que las circunstancias concretas del mundo realmente existente nos impiden dar satisfacción a todas las obligaciones. Por tanto, una concepción moral puede ser lógicamente consistente y, sin embargo, debido a determinadas circunstancias fácticas, generar conflictos de obligaciones. Con arreglo al sentido débil de consistencia, una concepción moral será inconsistente si el sistema no

---

[14] En palabras de BAYÓN, esta objeción exige que «si aspiramos a la racionalidad *tiene que* desvanecerse [el conflicto de deberes], puesto que la admisión de un genuino conflicto de deberes (es decir, de uno que se diera entre deberes concluyentes o "tras la consideración de todos los factores relevantes") convertiría automáticamente en irracional (por inconsistente) a la concepción moral que le diera cabida» (BAYÓN, 1991: 390, cursivas en el original). Aquí BAYÓN distingue entre deberes *ceteris paribus* y deberes concluyentes; aunque con algunos matices, los primeros tendrían la estructura de lo que hemos llamado normas «en sentido débil», mientras que los segundos tendrían la estructura de lo que hemos llamado normas «en sentido fuerte».

[15] BAYÓN, 1991: 406.

[16] Seguiré aquí el excelente tratamiento del tema llevado a cabo por BAYÓN, 1991: 406 y ss.

puede satisfacerse —el conjunto de obligaciones que contiene no pueda satisfacerse— en ningún mundo posible.

De acuerdo con estas consideraciones, la consistencia lógica es «condición *necesaria* pero no *suficiente* para que un sistema no genere conflictos normativos» [17].

Así pues, si un sistema moral resulta irracional porque es inconsistente, con arreglo a este primer sentido débil de consistencia, los sistemas morales que contienen un conjunto de obligaciones que puede satisfacerse en algún mundo posible, aunque las circunstancias fácticas del mundo real lo impidan, no pueden considerarse, de manera automática, como irracionales.

Pero hay un segundo sentido de consistencia mucho más exigente. Una concepción moral sería consistente si el conjunto de obligaciones que contiene pudiera satisfacerse en cualquier mundo posible. Y sería inconsistente si no fuera posible satisfacer el conjunto de obligaciones en alguno de los mundos existentes.

Resulta claro que este sentido de consistencia es mucho más difícil de satisfacer: bastará que exista un mundo —de todos los posibles— en el que no pueda llevarse a cabo el conjunto de obligaciones del sistema moral de referencia para que éste sea considerado como inconsistente, pese a que sí pueda ser satisfacible en el resto de mundos posibles. Si existe un mundo en el que encontremos un conflicto de obligaciones, y éstas forman parte del sistema moral de referencia, entonces este último puede ser calificado de inconsistente.

Desde este punto de vista, «la consistencia es condición *necesaria* y *suficiente* para que un sistema no genere conflictos de deberes» [18]. En este sentido más fuerte, sería irracional todo sistema moral que generara un conflicto de deberes en algún mundo posible.

Este último sentido de consistencia no resulta muy atendible debido a lo que podríamos llamar un «exceso de exigencia». Hasta el momento, y ésta es una de las premisas de partida que han asumido los tres modelos, hemos hablado siempre de concepciones morales (incluida la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional) cuyo contenido —la estructura de su contenido— es plural. Sin embargo, como hemos dicho en el capítulo I, no es necesario tener un sistema moral con una variedad de principios o valores (de los cuales *desciendan* obligaciones) para que surjan conflictos prácticos; bastará con un sistema moral que contenga un único principio para que surjan conflictos entre diversos ejercicios del mismo principio (los casos de conflictos *intra-rights*).

---

[17] BAYÓN, 1991: 407 (cursivas en el original).
[18] *Ibid.*

Así pues, tanto los sistemas pluralistas como los monistas pueden ser tildados de irracionales de acuerdo con el sentido más fuerte de consistencia; de esta forma, elijamos el sistema moral que elijamos, tanto si es simple (monista) como si es complejo (pluralista), estaremos siendo irracionales [19]. Es más, no habría manera, desde el punto de vista de la consistencia en sentido fuerte, de no ser moralmente irracional: todo sistema moral, simple o complejo, encontraría algún mundo posible en el que no serían satisfacibles todas las obligaciones morales que de él se derivarían. Tal es la conclusión que se sigue del sentido fuerte de consistencia.

Pero semejante conclusión parece en efecto excesiva. Con el añadido, por otra parte, de que en realidad nuestras concepciones morales no son, de hecho, monistas, o, en palabras, de BAYÓN «porque dada la intrincada naturaleza de los asuntos humanos habría muy pocos sistemas normativos mínimamente complejos —si es que es posible concebir alguno— de los que verdaderamente se pudiera decir que son consistentes en sentido fuerte» [20].

Por otro lado, estos dos sentidos de consistencia se imbrican en el debate acerca de la naturaleza del pluralismo dilemático respecto de la cuestión de los conflictos en abstracto y en concreto y de la que he dado cuenta muy brevemente en la sección anterior. Si el pluralismo dilemático admite que los dilemas se dan ya en abstracto está afirmando que no hay ningún mundo posible en el que pueda satisfacerse el conjunto de obligaciones. Para que un sistema moral sea considerado consistente debería poder ser realizable en todos los mundos posibles. Se trataría en este caso del sentido más exigente de consistencia. Si, en cambio, se considera que los conflictos sólo se dan en concreto, entonces para que un sistema moral pueda considerarse consistente bastará con que exista un mundo en que tal conflicto no se dé.

Aplazo momentáneamente las eventuales réplicas por parte del pluralismo dilemático a esta objeción hasta ver cuál es la segunda variante de la objeción de la irracionalidad, ya que está conceptualmente ligada a la primera variante.

La segunda variante acusa a quienes admiten la posibilidad de dilemas trágicos de violar uno de los principios clásicos de la lógica estándar: la imposibilidad de satisfacer el principio «debe implica puede» [21].

Con arreglo a este principio, que algo «deba hacerse» conlleva que «puede hacerse». ¿Qué sentido tiene obligarse a hacer algo si no puede hacerse? Afirmar «Op» presupone que el receptor de ese deber puede llevar a cabo *p*. Por ello «obligatorio *p* y obligatorio *no-p*» [22] viola este

---

[19] BAYÓN, 1991: 408.

[20] BAYÓN, 1991: 408-409.

[21] En lo que sigue tomaré prestado, de nuevo, argumentos de BAYÓN, 1991: 409 y ss.

[22] El caso de «obligatorio A y B» es algo diferente, como nos recuerda WILLIAMS, 1965, ya

principio: se exige una obligación que no puede llevarse a cabo. En este caso, «debe» no implica «puede».

A primera vista, parece que hay dos opciones ante este choque: en primer lugar se reformula una de las obligaciones, de forma tal que o bien una de ellas desaparezca o bien se haga compatible con la otra, o, segunda opción, se abandona el principio «debe implica puede», rechazando un principio establecido de la lógica deóntica.

Ambas tienen sus inconvenientes. Pero antes de verlos es necesario analizar un poco más en profundidad cuál es el alcance de susodicho principio [23].

Una obligación puede referirse al cumplimiento de un acto genérico o bien al cumplimiento de un acto individual.

Respecto del primero, será irracional prescribir la obligatoriedad de un acto genérico lógica o empíricamente imposible en cualquier combinación imaginable de variables que pueda darse en el mundo. Ésta constituiría lo que BAYÓN llama la interpretación débil del principio.

Respecto del segundo, será irracional prescribir la obligatoriedad de un acto individual lógica o empíricamente imposible en la concreta combinación de variables que se da en el mundo en el momento t en el que debería realizarse el acto. Ésta es la interpretación fuerte del principio.

Según BAYÓN, quien admite dilemas, puede aceptar el principio en su versión más débil sin caer en la irracionalidad [24]. Quien admite dilemas no tiene por qué aceptar la interpretación más fuerte del principio. Puede ocurrir perfectamente que las circunstancias fácticas del caso concreto impidan satisfacer las dos obligaciones. Pero que el mundo sea de una determinada manera en un momento t nada nos dice acerca de la racionalidad o irracionalidad de nuestras concepciones morales.

De todas maneras, quienes quieran sostener la interpretación fuerte del principio afirmarán que precisamente lo que convierte en irracionales a nuestras concepciones morales es el hecho de querer mantener dos obligaciones que no pueden satisfacerse precisamente en un momento t determinado. ¿Qué sentido tiene idear una concepción moral que luego es impracticable porque no tiene en cuenta que el mundo puede ser de tal manera que impida satisfacer las obligaciones que de aquélla se derivan?

Lo que queda claro es que quien admite la posibilidad de dilemas para el caso concreto no está en condiciones de satisfacer el principio

---

que exige una premisa ulterior, «no es posible llevar a cabo A y B al mismo tiempo», para que surja un conflicto de obligaciones.

[23] Aquí también me guiaré por BAYÓN, 1991: 410 y ss.

[24] BAYÓN, 1991: 410.

en su interpretación más fuerte. Esto es, no puede producir el estado de cosas al que está obligado: *p* y *no-p*.

La asunción del principio «debe implica puede» en su versión más fuerte no deja espacio para auténticos conflictos de deberes. En otras palabras, es incompatible sostener, contemporáneamente, el principio «debe implica puede» en sentido fuerte y la admisión de dilemas.

Pero, en realidad, lo que «está negando quien admite la posibilidad de genuinos dilemas morales es que sólo pueda decirse que un sistema moral es "racional" si es formalizable mediante el sistema standard, ya que la admisión de un dilema moral implica rechazar el *principio de consistencia* [...] y, por consiguiente, el principio de conjunción» [25]. Quien admite la posibilidad de dilemas podría objetar que quien sostiene la objeción de la irracionalidad, variante principio «debe implica puede», está suponiendo aquello que supuestamente estaba intentando demostrar: la misma asunción del principio implica la expulsión de la posibilidad de dilemas. Se trata de una petición de principio: «No sirve de mucho acusar a quien adopta un punto de partida distinto de llegar a resultados incompatibles con el punto de partida propio; lo que debe demostrarse es la superioridad de éste» [26].

Que los dilemas no puedan ser representados por un sistema de lógica deóntica estándar no parece una buena razón, por sí misma, para rechazar su admisión en nuestras concepciones morales, pues que no puedan ser representados por un sistema tal significa, nada más y nada menos, que los dilemas no pueden ser representados por un sistema de lógica estándar. De la incompatibilidad entre el principio «debe implica puede» y la admisión de dilemas no se sigue que no se deba admitir la existencia de dilemas morales si uno opta por una representación distinta.

Y esto nos sitúa de nuevo con las dos opciones iniciales: o en realidad no hay dilemas, y todos los conflictos de obligaciones son aparentes, algo que como hemos visto en el capítulo II no es demasiado realista, o la alternativa es abandonar el principio «debe implica puede».

La primera opción tiene como consecuencia el problema ya manifestado al abordar el irenismo: omite un fenómeno que más o menos, frecuentemente, afrontamos.

La segunda opción tiene una consecuencia cuanto menos intrigante: abandonar uno de los pilares basilares de la lógica deóntica estándar. Y, con ello, admitir que tal vez la lógica deóntica estándar no representa de manera óptima ni nuestras concepciones morales ni nuestro razonamiento moral. En última instancia, ello supone admitir que no se puede

---

[25] BAYÓN, 1991: 413 (cursivas en el original).
[26] BAYÓN, 1991: 413-414.

alcanzar una reconstrucción adecuada de nuestros sistemas morales mediante las herramientas clásicas de la lógica deóntica estándar.

Esta última es ciertamente una afirmación muy ambiciosa que impugnaría gran parte de la llamada ética analítica.

Pero antes de aventurarnos a elegir esta opción tal vez conviene explicitar a qué me refiero con lógica deóntica estándar e indagar en sus fundamentos filosóficos porque quizás así encontraremos alguna respuesta que pueda desdramatizar la dicotomía anteriormente planteada.

Quisiera advertir que estas cuestiones traspasan, de largo, las aspiraciones de la investigación en su conjunto. De manera que, en lo que sigue, más que argumentos, mis afirmaciones deben ser entendidas como esbozos preliminares de argumentos.

La lógica deóntica estándar asume, entre otras, las siguientes consideraciones [27]:

- las tautologías de la lógica proposicional constituyen también tautologías deónticas sustituyendo las variables proposicionales (p, q...) por fórmulas deónticas (Op, Oq...);
- la interdefinibilidad de los operadores deónticos;
- se añaden como axiomas el «principio de permisión» y el «principio de distribución»;
- se entiende que los operadores actúan sobre proposiciones.

En este sentido, la lógica deóntica estándar resulta analógica, en general, a la lógica modal alética. No es éste el lugar para analizar en profundidad los méritos o deméritos [28] de tal analogía desde un punto de vista estrictamente lógico. Lo que nos interesa aquí es la consecuencia de tal analogía en relación con un aspecto concreto: el de la admisión o no de dilemas en nuestros sistemas y concepciones morales.

En efecto, la analogía entre la lógica modal alética y la lógica deóntica establece una suerte de correlación entre las modalidades aléticas y deónticas, de forma tal que se ha asumido que «necesidad» ejerce el mismo rol que «obligación»; «imposibilidad» se corresponde con «prohibición» y «posibilidad» con «permiso». Y, así, «de la idea de que "obligatorio" es un correlato de "necesario" [...] surge la convicción de que hay algo "ilógico" —por ejemplo, irracional— en la admisión de los genuinos conflictos de deberes» [29].

---

[27] Tomo con algunas libertades la reconstrucción que hace BAYÓN de Bengt HANSSON, el autor que acuñó la expresión «sistema estándar de lógica deóntica» (BAYÓN, 1991: 325-328, n. 113).

[28] VON WRIGHT, entre otros, ha llamado la atención acerca de las dificultades que afronta tal analogía (VON WRIGHT, 1981: 103 y ss.).

[29] BAYÓN, 1991: 414. Así lo afirma también GOWANS: *«Hence, the alethic law that "it is necessary that p and q" is equivalent to "it is necessary that p and it is necessary that q" has*

Aquí se mezclan varias cuestiones: desde tesis propias de historia de las ideas (por qué la lógica deóntica nace de esta analogía con la lógica alética), pasando por complejos problemas genuinamente lógicos hasta cuestiones morales.

Son estas últimas, en particular las que afectan a la cuestión de la admisión de dilemas y su significado, las que aquí nos interesan.

Y, en este sentido, la alternativa propuesta por BAYÓN parece bastante razonable: «Lo que necesitamos es resolver *primero* la cuestión de qué características ha de tener (o no tener) un sistema moral para poder ser llamado "racional", para poder decir *después* qué clase de sistema de lógica deóntica formalizaría adecuada o inadecuadamente los sistemas morales "racionales"» [30].

Recordemos las dos opciones que se nos presentaban anteriormente: o negar la admisión de dilemas o abandonar que «debe implica puede» (en sentido fuerte) y con ello la adecuación de la lógica deóntica estándar para reconstruir nuestro razonamiento moral. Respecto de la primera opción ya hemos manifestado repetidamente que no es admisible (como mucho, puede minimizarse el «mal» diciendo que el número de casos habitualmente descritos como dilemas trágicos será muy reducido).

Si lo que propone BAYÓN tiene sentido —y yo creo que lo tiene— es necesario aplazar un veredicto acerca de la segunda opción hasta que hayamos reflexionado sobre cuándo consideraremos que una concepción moral es irracional.

Las siguientes consideraciones son también válidas para la primera variante de la objeción de la irracionalidad.

Lo que nos puede dar pistas acerca de cuándo un sistema moral es irracional con respecto a la cuestión de los dilemas es la de si la admisión de dilemas presupone o no algún tipo de defecto o patología en nuestras concepciones morales.

Si la admisión de dilemas supone una patología, entonces podremos decir que los sistemas morales son irracionales —recuérdese que

---

its counterpart in the deontic law that "it ought to be that p and q" is equivalent to "it ought to be that p and it ought to be that q"» (GOWANS, 1987: 23). Pero las dificultades surgen porque, como dice Gowans, *«[e]ven as a necessary proposition must be true no matter what, so it is thought that a moral prescription must be obeyed no matter what»* (GOWANS, 1987: 24, énfasis en el original). Ocurre que, como se ha dicho, hay prescripciones morales que no pueden ser cumplidas porque entran en conflicto con otras o bien porque no son realizables contemporáneamente. Y de la misma forma que de alguien que afirme que una proposición necesaria no es verdadera se dice que está cometiendo algún error en el razonamiento o que no ha entendido las reglas de la lógica modal alética, se afirma que quien llega a la conclusión de que no puede satisfacer una prescripción moral que había asumido está cometiendo en algún sentido algún error en su razonamiento práctico.

[30] BAYÓN, 1991: 414 (cursivas en el original).

incluso el irenismo se ve obligado a admitir, aunque en una proporción irrelevante, la existencia de situaciones habitualmente descritas como dilemas—.

Si, por el contrario, llegamos a la conclusión de que del hecho de que nuestros sistemas morales acojan dilemas no se sigue que adolezcan de alguna patología, entonces nuestros sistemas morales no serán irracionales. Obviamente, el criterio para decidir si la admisión denota o no una patología no puede hilvanarse mediante la lógica deóntica estándar, ya que hemos aclarado que entre la lógica estándar y la admisión de dilemas media únicamente una incompatibilidad conceptual; hay que rechazar que la lógica estándar refute la posibilidad de los dilemas morales [31].

Para que no fuera considerado una patología, los conflictos deberían ser entendidos como algo inherente a los valores [32]. En palabras de WILLIAMS: «El conflicto de valores no es en absoluto necesariamente patológico, sino que es algo que está necesariamente implícito en los valores humanos» [33].

Por ello, el caso del dilema trágico no constituye un caso de inconsistencia lógica, ya que si así fuera, el agente no podría justificar pensar que cada uno de estos «*requirements*» o «prescripciones» se le aplican a él: «Esto significaría poner la fuente de los problemas del agente en un lugar erróneo, en la sospecha de que lo que está mal es su pensamiento acerca de la situación moral, mientras que lo que está mal es la situación misma» [34]. La conclusión de WILLIAMS en este sentido es que los conflictos entre obligaciones no son una «dolencia lógica de nuestro pensamiento» [35]. Y no lo son porque en realidad aunque el dilema se manifiesta como un conflicto de obligaciones, el choque se encuentra ya en un momento previo, en el momento de la deliberación moral [36]. Los dilemas se pueden representar como un conflicto de obli-

---

[31] Cuando media una incompatibilidad conceptual ninguna de las dos opciones queda calificada como implausible, sino, sencillamente, como mutuamente incompatibles (o, si se quiere, lo que resulta implausible es la asunción conjunta de ambas tesis incompatibles).

[32] En este sentido, *«the incompatibility of values is due to qualities intrinsic to the conflicting values. Because of theses qualities, the realization of some values entirely or partly excludes the realization of the other»* (KEKES, 1993: 21). En este pasaje, además, encontramos otra idea relevante: aunque sea algo intrínseco a los valores, se manifiesta *(«the realization»)* en los casos concretos. Una idea similar parece ser defendida también por HAMPSHIRE: *«Neither in social order, nor in the experience of an individual, is a state of conflict of a vice, or a defect, or a malfunctioning»* (HAMPSHIRE, 2000: 33). HAMPSHIRE añade que hay que aceptar la normalidad y la perpetuidad del conflicto; circunstancias que califica como verdades heraclitanas.

[33] WILLIAMS, 1981: 72 (la traducción es mía).

[34] WILLIAMS, 1981: 74 (la traducción es mía).

[35] WILLIAMS, 1981: 81 (la traducción es mía).

[36] Que el dilema esté ya presente antes de formular el juicio deóntico no significa que exista ya en abstracto, puesto que la deliberación práctica se produce ya en relación con el caso en concreto.

gaciones concluyentes, pero *son ya dilema* antes de plantearnos qué debemos hacer.

El argumento anterior parte de la distinción de dos momentos fundamentales en el razonamiento moral: en primer lugar, la deliberación moral y, en segundo lugar, el juicio de obligación [37].

En el primer momento el agente moral desarrolla y reflexiona en soliloquio las consideraciones morales que se aplican a la situación sobre la que decidirá. En ese momento ya puede ver que dos consideraciones morales incompatibles son aplicables al caso concreto. Ahí empieza a tomar forma el dilema.

El segundo momento, el del juicio de obligación, es formulado mediante un calificador deóntico: debo hacer X y debo hacer Y [38], pero no puedo hacer ambos. Pero lo cierto es que el agente debe elegir un curso de acción que, por razones fácticas, no puede ser «debo hacer ambas», sino más bien algo así como «Yo debo hacer A. Esto (se dirá) muestra que elegir en un conflicto moral, o por lo menos elegir como resultado de una deliberación, es abandonar completamente uno de los deberes, llegando a la conclusión de que no se aplica» [39].

Sin embargo, esta manera de poner las cosas confunde los dos momentos del razonamiento moral: que el agente termine haciendo A, no significa que no debiera hacer B; pero tampoco significa que no debería haber hecho A, de lo contrario estaría sugiriendo algún tipo de error en la deliberación práctica, cuando en realidad no lo hubo porque ambas obligaciones resultaban aplicables al caso [40].

La confusión, como explica WILLIAMS, se debe a que en realidad la pregunta que nos hacemos en el momento de la deliberación no es «¿Qué debo hacer? *(What I ought to do?)*», sino «¿Qué hacer? *(What I*

---

[37] Con algunos matices, esta distinción puede encontrarse en WILLIAMS, 1973; BAYÓN, 1991: 383, y BOUVIER, 2009.

[38] Antes he dicho que, en primer lugar, había que «decidir» qué constituiría un sistema moral racional y luego ver si la lógica deóntica estándar es la mejor manera de representar a los sistemas morales; sin embargo, ahora reconstruyo el segundo momento del razonamiento moral con un calificador deóntico. No obstante, y esto es lo que está precisamente en tela de juicio, lo que se discute no es si los juicios de resolución del razonamiento moral (el segundo momento) pueden estar formulados de una manera diferente que no sea a través de los calificadores deónticos; lo que se discute es que rijan las mismas leyes entre calificadores deónticos que entre modalidades aléticas, que es lo que permite calificar al sistema moral como irracional (por «ilógico»).

[39] WILLIAMS, 1973: 184.

[40] *«The strongest cases of conflict are genuine dilemmas, where there is decisive support for two or more incompatible courses of action or inaction. In that case, decision will still be necessary, but it will seem necessarily arbitrary. When two choices are very evenly balanced, it does not matter which choice one makes, and arbitrariness is no problem. But when each seems right for reasons that appear decisive and sufficient, arbitrariness means the lack of reasons where reasons are needed, since either choice will mean acting against some reasons without being able to claim that they are outweighed»* (NAGEL, 1979: 128-129).

am to do?)» [41]. Que sólo *podamos* hacer una de las dos cosas no significa que no *tenga valor* hacer la otra. No estamos cometiendo ningún error en la deliberación práctica; nuestro razonamiento moral no es defectuoso, ni siquiera lo es en relación con el mundo real. Perder algo bueno, como ocurre en los casos trágicos, no revela ninguna patología de nuestro razonamiento moral, sino que revela una situación fáctica en relación con la cual nuestro sistema no puede ser realizado en su totalidad. Es más, tirando un poco de este argumento, aquello que sí revelaría un tipo de patología sería precisamente renunciar a considerar como buena una de las opciones sólo porque hemos tomado el curso de acción alternativo. Algo sigue siendo bueno y teniendo valor aunque no sea realizable, y no a la inversa; quienes acusan de irracionalidad al pluralismo dilemático terminan haciendo depender el que una consideración moral tenga valor de que pueda ser realizable. ¿Suena irracional dejar de considerar como algo valioso la igualdad de oportunidades porque, en determinadas circunstancias, se elige aplicar un principio de austeridad —principio que también consideramos valioso—? Parece más bien que no. Alguien que considere que la igualdad de oportunidades es un valor a realizar no dejará de considerarlo sólo porque en algunas circunstancias en que choque con otros valores no pueda realizarse. Sólo en el caso de que pensara diversamente, esto es, que visto que sólo puedo realizar uno de los dos valores, del que no se realiza hay que sospechar que en realidad era erróneo sostenerlo como aplicable al caso [42].

No hay ninguno defecto ni ninguna patología en considerar como bueno un valor aplicable pero no realizado ni realizable en un determi-

---

[41] WILLIAMS, 1973: 186.

[42] Un argumento ulterior contra esta manera de ver las cosas es el proporcionado por WILLIAMS y que tiene reminiscencias particularistas (WILLIAMS, 1981: 79-80). Puede que un valor sea aplicable en el momento t1, sin embargo, debido a que las circunstancias fácticas lo hacen incompatible con otro valor, ceda ante este último; pero si el mismo valor anteriormente irrealizado resulta en el momento t2, además de aplicable, realizable, entonces esto muestra que no había ninguna patología en nuestro razonamiento: el valor nunca dejó de ser considerado como algo bueno. Sin embargo, la fuerza de este argumento depende de si ese valor forma parte de un conjunto cerrado de principios o valores o bien de uno abierto. Si forma parte de un conjunto abierto, entonces, por las razones vistas anteriormente, todo es susceptible de ser un valor y caemos en una suerte de escepticismo acerca de los valores morales (aunque no necesariamente en un escepticismo acerca del conocimiento moral, como han mostrado CELANO y DANCY). Y si forma parte de un conjunto cerrado, entonces parece que sería posible una suerte de pluralismo particularista, en el cual un valor predomina por encima de un valor alternativo con el que choca según cuales sean las circunstancias —pero ambos valores forman parte del mismo conjunto cerrado—. Sin embargo, esta última opción no tendría en cuenta que el que se tome un curso de acción, según el pluralismo dilemático, es fruto de una elección arbitraria: no hay manera de optar racional u objetivamente por uno de los dos valores, pero como sólo uno de los cursos de acción es fácticamente posible, se termina por realizar uno solo. En otras palabras, sería posible un pluralismo particularista, como el que se intuye en el argumento de WILLIAMS, si pudieran resolverse dilemas en el caso concreto. Pero la posición del pluralismo dilemático aquí es clara: es en —por lo menos algún— caso concreto donde no tenemos dudas de que pueden surgir los dilemas trágicos (es en abstracto donde tenemos dudas acerca de la viabilidad de la admisión de los conflictos).

nado contexto, ya que, como hemos dicho, el conflicto debido a la pluralidad de valores descansa en que es algo inherente a los valores humanos mismos pero que se manifiesta en las circunstancias concretas [43].

Una versión muy manida entre quienes consideran que la conclusión del pluralismo dilemático denota algún tipo de error del pensamiento moral es la de DWORKIN. Para DWORKIN, quien piense que, por ejemplo, libertad e igualdad social son dos valores que, en determinadas circunstancias, no pueden realizarse conjuntamente, no habrá entendido correctamente qué significan libertad e igualdad social. Los méritos sustanciales del argumento de DWORKIN no nos interesan aquí. Lo que nos interesa es que ambos valores, con arreglo a la teoría dworkiniana, en verdad son reordenables sobre la base de una suerte de metavalor, que ordena y da sentido a todo lo bueno: el valor de la integridad [44]. Según esta manera de ver las cosas, aunque libertad e igualdad son dos valores distintos [45], siempre habrá razones que expliquen por qué en realidad cuando parece que estamos optando por el valor igualdad en realidad estamos también optando por el valor libertad. No hay forma de realizar el valor igualdad sin estar llevando también a cabo el valor libertad, y así recíprocamente [46]. Son dos valores distintos, pero sólo una comprensión errónea de los mismos puede llevarnos a la conclusión de que están en conflicto.

En mi opinión, esta manera de ver las cosas adolece de un malentendido. El argumento de DWORKIN puede ser plausible si concebimos los conflictos entre valores como una cuestión gradual: las imposiciones fiscales aspiran, entre otras, a garantizar la igualdad de acceso a los servicios básicos, pero resulta obvio que suponen algún tipo de coste para nuestra libertad (nos vemos constreñidos a hacer algo sobre lo que, en sentido estricto, no se nos ha preguntado). Pero decir que la imposición fiscal no supone en absoluto menguar la naturaleza de nuestra libertad parece denotar precisamente un error en cualquier manera de entender el valor «libertad». Cuando optamos por la imposición fiscal (y por tanto por el valor igualdad) estamos perdiendo algo que consideramos valioso, esto es, la capacidad de hacer con nuestros recursos lo que queramos sin interposición de terceros. Pero podemos admitir esto y al

---

[43] Así, según HAMPSHIRE, la diversidad (y la consecuente conflictividad) de nuestras morales —incluso desde un punto de vista intrapersonal— es una suerte de mero hecho bruto reconocible en todo ser humano: *«The Diversity in ideas of the standard complete life and of the standard pattern of admired activities [...] the Diversity is itself primary, perhaps de primary, feature of human nature, species-wide, and it is a feature that explains many other distinguishing characteristics of the species»* (HAMPSHIRE, 1983: 141).

[44] DWORKIN, 1986: 95-96 y 225 y ss., y DWORKIN, 2011: 260-264.

[45] DWORKIN, 2001: 80, y WILLIAMS, 2001: 92.

[46] Un ejemplo que desarrolla este tipo de ideas lo encontramos en RAVENTÓS, 2007, para el que la aplicación del valor libertad requiere de unas condiciones materiales que lo permitan, y tales condiciones materiales no son más que la realización de la igualdad.

mismo tiempo pensar que este sacrificio parcial de algo bueno es también debido. De estas consideraciones no se sigue que no hayamos entendido adecuadamente los valores en juego. Ni tampoco se sigue un razonamiento moral defectuoso. Sacrificamos algo de valor en pos de algo que también consideramos valioso. ¿Por qué debería ser ésta una conclusión errónea? Repito, el argumento de DWORKIN puede ser sostenible si es presentado como una cuestión gradual, pero entre algunos valores y en algunas circunstancias su realización total (y sin coste alguno por lo menos para uno de ellos) y simultánea no es posible [47].

A modo de recapitulación de esta sección, contra la objeción de la irracionalidad tenemos dos caminos diferentes. Si admitimos el marco conceptual de la lógica deóntica, y entendemos que el pluralismo afirma que los conflictos se producen en concreto, entonces el pluralismo dilemático resultará compatible con las versiones débiles del principio de consistencia y del principio «debe implica puede». Es decir, desde el punto de vista del marco conceptual de la lógica estándar —que es el mismo en el que se mueven los que plantean la objeción de la irracionalidad—, no resulta irracional admitir la posibilidad de dilemas en el caso concreto.

Y si albergamos dudas acerca de la adecuación del marco de la lógica estándar para reconstruir el fenómeno de la moral, entonces podemos entender que no hay nada de irracional en considerar valiosos dos principios morales concernientes a un mismo supuesto de hecho, aun cuando en el momento de la deliberación práctica ya veamos que de ser aplicados al supuesto de hecho aquéllos colisionarán.

3. ¿CÓMO CONOCEMOS CUÁL ES EL CONJUNTO CERRADO DE PRINCIPIOS O VALORES MORALES? OBJECIÓN DE LA CLAUSURA

Esta objeción puede ser planteada en principio a los tres modelos. Sin embargo, es respecto del pluralismo dilemático que resulta *a priori*

---

[47] Este pasaje de HAMPSHIRE apoyaría la idea de que la lectura «dworkiniana» tiene sentido sólo si se entiende en términos graduales: *«The coherence of a way of life, and also the compatibility of the virtues cultivated within it, are clearly matters of degree [...] Conflicts that are not easily resolved naturally occur at points of contact between two coherent sets of acknowledged virtues; again there must be uncertainty, and a sense of incompleteness and one-sidedness, which is a recognition of cost»* (HAMPSHIRE, 1983: 149). Pero si lo que define la idea de dilema trágico es que no habrá decisión final que no implique parcial o totalmente algún tipo de pérdida (o de *«cost»*), entonces, aunque esté formulado en términos graduales, encontraremos algún tipo de pérdida (recordemos que he definido «dilema» como aquella situación en que por lo menos se pierde algo de valor) y, por tanto, la idea de dilema trágico seguirá en pie. Si se quiere, lo que se podría decir es que hay dilemas más trágicos y menos trágicos, dependiendo del coste específico de cada decisión final (aunque, nótese, esto presupondría una unidad de medida común para todos los valores, algo que rechaza la idea de inconmensurabilidad).

más perjudicial. Recuérdese que la mejor versión del particularismo sostiene una pluralidad abierta de valores que pueden servir para justificar nuestras acciones, y que una pluralidad cerrada de principios, como afirma el pluralismo dilemático, excluye algunos cursos de acción.

Pero la pregunta que puede plantear un partidario del conjunto abierto de principios al pluralismo dilemático es precisamente la de cómo clausuramos el conjunto de principios. Como ya hemos enunciado, hay buenas razones para pensar que clausurar el conjunto de principios resulta arbitrario, así que el pluralismo dilemático se ve obligado a responder a la objeción, que quedaría formulada en los siguientes términos: toda clausura del conjunto de principios que componen nuestro sistema moral es arbitraria e implausible, ¿por qué deberíamos pensar que nuestro razonamiento moral opera entonces sobre la base de un conjunto cerrado de principios?

Una respuesta buena, por parte del pluralismo dilemático, difícilmente será, «porque, de lo contrario, caeríamos en una suerte de relativismo moral, ya que tener una cantidad indefinida de principios es tanto como no tener ninguno», puesto que tal respuesta presupondría, sin demostrarlo, que el relativismo es, por así decir, «malo» no desde un punto de vista filosófico, sino ético-normativo. La «objeción de la clausura» es una objeción potente. Sin embargo, creo que, en sentido estricto, no es una objeción para el pluralismo dilemático, entendido éste como un modelo explicativo de la estructura del contenido de nuestras concepciones morales y de nuestro razonamiento moral.

Para mostrarlo, sacaré a colación dos breves argumentos diferentes aunque con algunos vínculos conceptuales.

En primer lugar, tenemos lo que podríamos denominar una «división del trabajo intelectual». La «objeción de la clausura» apela a una cuestión que no constituye una preocupación del pluralismo dilemático; qué entra y qué no entra es seguramente una cuestión perteneciente al campo de la epistemología moral. La tarea del pluralismo dilemático es la de dar cuenta de la estructura del contenido de nuestras concepciones morales. Y lo que afirma es que cualquiera que sea nuestra concepción del bien, ésta será heterogénea y conflictiva. Lo que se le exige a un modelo explicativo de la estructura del contenido de nuestras concepciones morales y de nuestro razonamiento moral es que dé cuenta de si cuando nos enfrentamos a situaciones morales tenemos en cuenta un solo principio moral o bien varios y, en este último caso, si pueden surgir conflictos entre ellos o bien conseguimos armonizar los principios. Y el modelo pluralista dilemático cumple con este cometido, afirmando que al afrontar situaciones morales tenemos en cuenta más de un principio (aunque no una infinitud) y que en ocasiones estos principios no son realizables conjuntamente. Determinar cuál sería el conjunto cerrado de principios parece una tarea que tiene más que ver con su contenido que

con su estructura, es decir, trasciende el propósito de las hipótesis de reconstrucción aquí mencionadas.

De todas maneras, diría el segundo argumento, algo sí puede responderse directamente a la objeción de la clausura. El pluralismo dilemático afirma que, *grosso modo*, y a pesar de las diferencias culturales, todos sostenemos el mismo grupo de valores [48]. Obviamente ésta es una afirmación muy aproximativa y que requeriría un estudio sociológico y antropológico mucho más profundo. Pero parece innegable que dentro de las concepciones del bien de una inmensa mayoría de los grupos culturales encontraremos valores como libertad, verdad, etc. Nótese que he dicho que entran dentro de las concepciones del bien. Que luego decaigan y no se realicen porque en las relaciones políticas pueden primar intereses diversos de los de la realización de una determinada concepción del bien, no significa que en tales comunidades no se sigan considerando como algo bueno los valores libertad, verdad, etcétera [49].

4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

La admisión de dilemas en nuestras concepciones morales hace surgir una objeción cuyas dos variantes apuntan hacia la irracionalidad de quienes precisamente admiten dilemas en sus concepciones morales. Pero el pluralismo dilemático, por una parte, resulta compatible con las interpretaciones débiles tanto de la «exigencia de consistencia» como del principio «debe implica puede»; por otra parte, además, muestra argumentos suficientes para pensar que del hecho de que un valor moral no pueda ser realizado para unas circunstancias concretas no se sigue que deje de ser considerado como algo moralmente valioso y a realizar. Más bien lo irracional sería dejar de considerar como valioso algo sólo porque no puede ser llevado a cabo en ciertas circunstancias.

---

[48] WONG, 2006, es tal vez uno de los ejemplos más claros de esta manera de ver las cosas.

[49] Ésta es una paradoja que ha estudiado Francisco FERNÁNDEZ BUEY y que no por consabida resulta menos significativa: la política y la ética van por caminos distintos y la política no es siempre «ética» pero ello no significa que la ética desaparezca (FERNÁNDEZ BUEY, 2003). También WILLIAMS ha explorado esta distinción, en este caso recordando que hay un malentendido, de origen kantiano, según el cual existen dos mundos diferentes: el mundo de los intereses (donde se gana y se pierde) y el mundo de los principios o valores (que predica la corrección o la incorrección de las acciones). Sin embargo, dice WILLIAMS que *«politics provides a dimension which can be governed by values as well as by interests, and to that extent it is a principled space, but one in which a decision going against you does not mean that you were wrong. It may merely mean that you lost»* (WILLIAMS, 2001: 102, las cursivas son mías). Es cierto que la política es un espacio en el que o se pierde o se gana, pero la victoria o la derrota no significa, respectivamente, que uno apoye los valores moralmente correctos o los moralmente incorrectos. Todo esto muestra que el hecho de que algunos valores no estén realizados no quiere decir que no sean compartidos por otras comunidades. Por sí mismo significa únicamente que en la arena política todos los valores no son realizables.

Así pues, frente a la objeción de irracionalidad, el pluralismo dilemático está en condiciones de refutarla. Afirmar que nuestro razonamiento moral, de hecho, afronta dilemas trágicos no denota irracionalidad.

Frente a la «objeción de clausura», la constatación del pluralismo dilemático es clara: cualquiera que sea el contenido de nuestra concepción del bien, éste será heterogéneo, i. e. manejamos siempre una pluralidad de consideraciones morales, pero además esta pluralidad (cuyo contenido, a modo de dato sociológico, es aproximadamente compartido) constituye un conjunto cerrado.

Así las cosas, la mejor versión del pluralismo dilemático será aquélla según la cual:

1. Los agentes morales sostienen una pluralidad cerrada de principios o valores.
2. Estos valores, a veces, y según las circunstancias, pueden entrar en conflicto. Cuando ello ocurre llevamos a cabo una elección trágica: haga lo que se haga, perderemos por lo menos algo que es considerado valioso.

La mayor virtud explicativa del pluralismo dilemático se encuentra en que es capaz de explicar tanto las situaciones en las que hay conflicto (porque admite la posibilidad de dilemas, esto es, de situaciones en que se haga lo que se haga se perderá por lo menos algo considerado como valioso) como aquéllas en las que no hay conflicto (porque no todos los valores entran en conflicto ni en abstracto ni en concreto).

5. EPÍLOGO. CONFLICTOS PRÁCTICOS Y ELECCIONES PLURALISTAS EN RAZ

I. Según una definición inicial de Raz, un conflicto práctico es una situación en la que un agente tiene razones para llevar a cabo dos actos de manera tal que puede llevar a cabo uno pero no ambos [50].

Sin embargo, para Raz ésta es una caracterización aparentemente demasiado amplia, ya que identifica conflicto práctico con elección entre una pluralidad de opciones [51]. No todas las elecciones pluralistas parecen comportar un conflicto: si un amigo me hace una oferta, excluyente, diciéndome que me regala o 10 o 15 euros, estoy ante una elección, pero no ante un conflicto: aceptaré los 15 euros. Pero mientras que no todas las elecciones pluralistas comportan un conflicto, todos los conflictos sí que comportan una elección pluralista.

[50] Raz, 2011: 173.
[51] Raz, 2011: 178.

¿Pero qué es entonces lo que podría distinguir el conflicto de la elección pluralista?

El caso de la elección entre los 10 y los 15 euros no es un conflicto porque sólo hay un tipo de consideración relevante a la hora de tomar una decisión. Los conflictos se dan cuando hay una elección entre diferentes opciones que se apoyan en consideraciones distintas, de forma que una opción parece apoyar un tipo de consideraciones mientras que la alternativa parece apoyar otro tipo de consideraciones. Un ejemplo de RAZ ayuda a comprender este punto: una elección entre dos trabajos involucra conflicto cuando uno de ellos es un trabajo mejor (mejor pagado, más proyección profesional, etc.), mientras que el otro nos permitirá vivir en una ciudad más agradable o interesante [52]. Mientras que el primer trabajo satisface consideraciones que tienen que ver con la carrera profesional, el segundo trabajo parece corresponderse con consideraciones acerca de la comodidad y los estímulos propios de la vida personal.

De esta forma, RAZ redefine conflicto práctico de la siguiente forma: situación en que el agente tiene razones que derivan de distintos valores para llevar a cabo dos actos de forma que puede llevar a cabo uno de ellos pero no ambos, y en que cada opción está mejor apoyada por razones que derivan de un valor diferente de las que apoyan alguna opción rival [53].

Los conflictos prácticos lo son en la medida en que las alternativas satisfacen valores distintos; cuando las alternativas no satisfacen valores distintos, sino el mismo, como en el caso de la elección entre los 10 y los 15 euros, estaremos ante una elección pluralista.

II. Los conflictos, dice RAZ, tienen un aspecto trágico y, por tanto, es mejor evitarlos. ¿En qué consiste ese aspecto trágico? En que cuando tomamos una de las dos opciones, este curso de acción no elimina las razones que daban aliento al curso de acción alternativo. En otras palabras: siempre hay razones que quedan desamparadas [54].

¿Son los casos de *embarras de richesse* casos de conflicto? [55] Una situación de *embarras de richesse* es una situación en la que tengo abundancia de opciones buenas para elegir. Por ejemplo, quiero hacer algo interesante esta noche y cuando me planteo qué hacer me encuentro con tres opciones: ir a la Barceloneta a tomar un Gintonic, ir a un concierto de Nick Cave o ir al Camp Nou a ver un Barça-Madrid. Soy afortunado por tener esta cantidad de opciones, y, sin embargo, una situación de este tipo parece caer bajo la definición de conflicto práctico, ya que, tomemos el curso de acción que tomemos, por ejemplo, ir al

[52] RAZ, 2011: 179.
[53] *Ibid.*
[54] RAZ, 2011: 181.
[55] RAZ, 2011: 182.

concierto, las razones para ir al Camp Nou o a la Barceloneta seguirán en pie y no podrán ser satisfechas. Es decir, parece que las situaciones de *embarras de richesse* también adolecen del aspecto trágico ligado a los casos de conflicto.

¿Por qué no sería en realidad un caso de conflicto práctico? Según RAZ, «los casos de *embarras de richesse* no son conflictos si cualquier curso de acción (entre todas las opciones) satisface la razón de fondo» [56]. Ir a tomar el cocktail, ir al concierto o ir al Camp Nou, son opciones todas ellas que satisfacen la razón de fondo: hacer algo interesante esta noche (obviamente, esto significa que las razones para hacer una de esas tres cosas son dependientes de la razón de fondo, a saber, que las razones para ir al Camp Nou, a la Barceloneta o al concierto derivan de la razón para hacer algo interesante hoy por la noche). Como cualquier de ellas satisface la razón de fondo, no hay pérdida, no hay razones que queden desatendidas, ya que todas son reconducibles a la razón de fondo y, por tanto, no hay conflicto: una elección en un contexto de *embarras de richesse*, pese a las apariencias, no adolece del aspecto trágico.

Puede ocurrir que haya diferentes razones de fondo y que no podamos satisfacerlas todas; en este caso, sí habrá conflicto. Por ejemplo, si a las opciones anteriores le sumamos que tenga razones para cumplir la promesa de ir a comer a casa de mis padres, entonces sí que nos encontraríamos ante un conflicto práctico entre la razón de fondo para ir a cenar a casa de mis padres y hacer algo interesante (es decir, cualquiera de las tres opciones mencionadas) [57].

Así pues, lo trágico de los conflictos es que, hagamos lo que hagamos, habrá razones (no reconducibles a una misma razón de fondo) que quedarán desatendidas [58].

III. El principio de conformidad, según RAZ, dice que debemos conformarnos completamente con las razones para actuar. Si no se puede, se debe ir tan cerca de ello como sea posible [59].

Para RAZ, este principio (cuya primera parte es tautológica) tiene dos implicaciones:

1. Puede haber una «*best next possibility*»: debo (tengo razones) para satisfacer esta segunda posibilidad.
2. No ser capaz de satisfacer el principio de conformidad genera «remordimiento», que es apropiado compartir con otra persona si la razón es una razón relacional hacia la otra persona.

---

[56] RAZ, 2011: 186 (la traducción es mía).
[57] RAZ, 2011: 186-187.
[58] RAZ, 2011: 187.
[59] RAZ, 2011: 189.

Hay compensación, en relación con otra persona, cuando no respetamos el principio de conformidad: «La compensación es una reacción al fracaso de actuar de forma completamente conforme a la razón, cuando el fracaso ha comprometido los derechos o intereses de otra persona, una reacción pretende mitigar las consecuencias de ese fracaso» [60]. No es necesario un principio independiente de conformidad para establecer que hay razones para la compensación; la compensación surge porque no podemos conformarnos a las razones de forma completa, por tanto está vinculada con las razones para conformarnos con las razones. RAZ, sin embargo, apunta que el principio de conformidad «no niega la posibilidad de que estos deberes independientes [de compensación] puedan existir para complementarlo en determinadas circunstancias» [61].

El punto más controvertido del principio de conformidad es que las razones para compensar no nacen de un error del agente. Si la compensación no es nada más que actuar de forma lo más cercana posible a la satisfacción completa, entonces la razón que uno tiene para compensar es la razón que uno tenía en primer lugar [62].

IV. A tenor de estas ideas de RAZ, cabe hacer algunas consideraciones en relación con lo expuesto en este capítulo.

En primer lugar, debemos preguntarnos si los casos de conflictos de obligaciones, tal y como han sido definido aquí, esto es, casos en que (i) debo hacer *p* y *no-p*, o (ii) casos en que debo hacer A y B pero no puedo llevarlos a cabo contemporáneamente, pueden ser reconstruidos, en el sentido raziano, como conflictos prácticos o como elecciones pluralistas.

Para que (i) sea reconstruido como un conflicto práctico, habrá que entender que las razones para *p* y las razones para *no-p* satisfacen dos valores o consideraciones distintas. Por ejemplo, cumplir la promesa de mentir para ayudar a un amigo (hacer *p*) satisface el valor que tiene cumplir las promesas hechas y el valor de ayudar a un amigo; mientras que no cumplir la promesa de mentir para ayudar a un amigo (hacer *no-p*) satisface el valor de decir la verdad o de ser honesto.

Más difícil es ver cómo (i) también podría ser entendido como un caso de elección pluralista, ya que, para que ello fuera así, llevar a cabo *p* y llevar a cabo *no-p* tendría que tener un mismo resultado, a saber, la satisfacción de un mismo valor (o de una misma razón de fondo, para decirlo en términos razianos). Es complicado imaginar un caso en que hacer un acto y dejar de hacerlo satisfagan un mismo valor. Una manera posible sería imaginar, por ejemplo, ir al Camp Nou (hacer *p*) y no ir al

[60] RAZ, 2011: 190 (la traducción es mía).
[61] RAZ, 2011: 191 (la traducción es mía).
[62] RAZ, 2011: 191-192.

Camp Nou (hacer *no-p*), porque se va a la Barceloneta, y de esta forma se satisface la consideración o razón de fondo: hacer algo interesante esta noche. Pero aquí se ha añadido una acción diferente a *p* y *no-p*, que es ir a la Barceloneta (llamémosle *q*), por lo que parece más apropiado reconstruir una situación de este tipo como un caso de (ii) [63].

Precisamente (ii) sí que parece en cambio susceptible de ser entendido como un conflicto práctico o como una elección pluralista. Si entendemos que A y B representan dos consideraciones distintas, como en el caso de elegir entre un mejor trabajo y un peor trabajo pero en una ciudad mucho más atractiva, entonces estamos frente a un conflicto práctico. Si, en cambio, como ocurre con mi plan nocturno en Barcelona, tenemos una pluralidad de opciones y la realización de cualquiera de ellas satisface la razón de fondo, es decir, hacer algo interesante esta noche, entonces nos encontraríamos ante un caso de elección pluralista.

El pluralismo dilemático, tal y como ha sido planteado en este trabajo, se corresponde con los casos de conflicto práctico en sentido raziano, ya que hace referencia a situaciones en relación con las cuales los agentes tienen varias consideraciones o valores en cuenta.

Por otro lado, cabe hacer una consideración en relación con lo que en el primer capítulo he denominado conflictos *intra-rights* y que consistían en situaciones en que el ejercicio de un mismo derecho (o valor) entraban en conflicto, algo que como hemos visto podía ocurrir en relación con el valor libertad, cuando la realización de mi propio derecho a la libertad signifique que un tercero no puede ejercerlo [64]. Una situación de este tipo, en el imaginario raziano, no sería una situación de conflicto práctico, sino de elección pluralista, ya que tenemos varias opciones (por un lado, que yo ejerza mi derecho de libertad y, por otro lado, que lo ejerza el tercero) y cualquiera de ellas satisface la razón de fondo (esto es, cualquiera de ellas satisface el valor libertad). Esto querría decir que esta situación no generaría lo que RAZ ha llamado el aspecto trágico, ya que cualquiera de los cursos de acción satisfaría la razón de fondo, el valor libertad sería realizado, y no habría pérdida. Pero ésta parece ser una conclusión absurda. En los llamados conflictos *intra-rights* hay pérdida de algo valioso, aun cuando nos apoyemos en la misma razón de fondo al tomar uno de los cursos de acción. De lo contrario, aquéllos serían asimilables al problema práctico que genera mi

[63] En sentido estricto, los casos de (ii) implican, parcialmente (en el sentido de que hay una negación), una forma de casos de (i), ya que si debo elegir entre A y B (o entre *p* y *q*) y elijo, por decir algo, A, esto implica que habré hecho no-B. Pero los casos de (i), como digo en el texto, no implican casos de (ii), ya que para que ello fuera así habría que añadir una opción alternativa, y no la mera negación de la opción primaria.

[64] Se trataría, obviamente, de una situación de discrepancia intersubjetiva o, como dice RAZ, de conflictos de razones relacionales, a saber, razones que surgen en relación con terceros.

salida nocturna, y con tomar uno de los cursos de acción nos estaríamos conformando con la razón de fondo, algo que resulta plausible en el caso de mi salida nocturna (cuya razón de fondo, hacer algo interesante, queda satisfecha), pero no en el caso del conflicto *intra-rights* de libertad (cuya razón de fondo, la realización o protección del valor libertad, no queda satisfecha, al menos no en su totalidad).

V. En segundo lugar, la vulneración del principio de conformidad genera «arrepentimiento» y un deber de compensación (algo que WILLIAMS ya había afirmado). Sin embargo, aquello que nos ayuda a reconocer que estamos ante un conflicto, el surgimiento del arrepentimiento porque desatendemos razones para actuar valiosas, es también lo más complicado de justificar, ya que si, como parece, «los conflictos existen sólo cuando haciéndolo lo mejor posible esto no es suficiente y cuando no se puede predicar error del agente» [65], no se ve por qué debería surgir ese arrepentimiento que, a la vez, parece generar ese deber de compensación. Por otro lado, si no surgiera ese arrepentimiento no sólo sería mucho más difícil reconocer el conflicto, sino que probablemente no diríamos que existe un conflicto, ya que la inexistencia del arrepentimiento puede ser sintomática de que se ha hecho lo correcto, de que uno no se ha equivocado. Éste es precisamente el aspecto trágico de los conflictos: surge arrepentimiento aunque no haya incorrección (aunque nuestro obrar, o el del agente, no haya sido equivocado o erróneo) y lo hace porque hay algo que consideramos valioso que hemos dejado de atender, aun cuando hayamos llevado a cabo una acción que considerábamos igualmente valiosa.

Surgen algunas dificultades a la hora de conformarse con las razones para la *«next best possibility»* en caso de que no sea posible ordenar (jerarquizar) las opciones remanentes. Hay casos en que parece posible jerarquizar las opciones remanentes una vez ya se confirmado la vulneración del principio de conformidad; el ejemplo de RAZ, según el cual cuando no tengo dinero suficiente para llevar a mi hijo a la mejor escuela, entonces debo llevarlo a la segunda mejor escuela (o a la mejor escuela que me pueda permitir), parece un caso en que hay algún criterio que nos permite jerarquizar las opciones. El problema con el ejemplo, que el propio RAZ admite, es que es probable que, en su base, este caso no se trate de un conflicto [66], pues parecía claro, como en el ejemplo del amigo que me da a elegir entre 10 y 15 euros, que si llevara a mi hijo al mejor colegio, porque así me lo puedo permitir, no habría arrepentimiento por no haberlo llevado al segundo o tercer mejor colegio y que, una vez satisfechas las razones para llevarlo al mejor, éstas cancelan las que tenía para llevarlo al segundo o al tercero.

---

[65] RAZ, 2011: 185 (la traducción es mía).
[66] RAZ, 2011: 190.

En cualquier caso, hay algunas cuestiones prácticas, como la del colegio de mi hijo, aunque no sea un conflicto en sentido estricto, que parecen admitir algunos criterios que jerarquicen las opciones.

Sin embargo, esto no parece siempre posible.

Retomemos un ejemplo: he prometido a mi amigo mentir por él para ayudarle con un problema que tiene en su trabajo; para mí, decir la verdad, cumplir las promesas y ayudar a los amigos son valores que considero que debo satisfacer. Sin embargo, en este caso no puedo llevar a cabo todos y cada uno de los actos que satisfarían a cada uno de esos valores. La situación, además, adolece del aspecto trágico: las razones para llevar a cabo un acto no cancelarán las razones para llevar a cabo los otros. No puedo, por tanto, respetar, al menos en su totalidad, el principio de conformidad a las razones. ¿Cuál sería la *«next best possibility»* en este ejemplo? Recordemos que, según RAZ, cuando no podemos conformarnos completamente con las razones, surge el deber (nacen las razones) para conformarnos con la *«next best possibility»*. ¿Debo mentir por mi amigo pero atenuando la mentira, esto es, cambiando la mentira que había acordado con él? ¿Debo ayudarle de otra forma que no sea mintiendo, faltando así a mi promesa? ¿Debo decir la verdad, porque en el fondo pienso que así estoy realmente ayudando a mi amigo aunque, a sus ojos, le esté perjudicando? ¿Cuál de las anteriores posibilidades es la *«next best possibility»*? Parece difícil jerarquizarlas de forma tal que queden en un orden de mejor a peor de las posibilidades.

La idea de la *«next best possibility»* parece funcionar sólo en relación con determinadas cuestiones prácticas susceptibles de ser medidas a través de criterios que permitan la ordinalidad de las opciones, como el ejemplo de a qué colegio debo llevar a mis hijos. Pero con otras cuestiones prácticas parece, y esto es precisamente lo que pone de manifiesto la idea de la inconmensurabilidad, que no hay manera de ordenar las opciones sin que quede flotando un cierto aire de arbitrariedad.

CAPÍTULO V

LA CUESTIÓN METAÉTICA

1. RELEVANCIA DE LA CUESTIÓN METAÉTICA

En la medida en que este trabajo se enmarca no en una teoría general del derecho, sino en una parte de ella, aquélla correspondiente con la dimensión ético-sustantiva del Estado de derecho contemporáneo, resulta relevante acudir a la discusión contemporánea acerca de los fundamentos filosóficos de la moral [1].

Como he dicho en la introducción, las hipótesis de reconstrucción aquí presentadas se imbrican en el debate metaético, a pesar de que no suelen formar parte de las antologías, como en el caso de MILLER, y su listado, que mencionaba también en la introducción. Debido a que las hipótesis de reconstrucción satisfacen las condiciones constitutivas del discurso metaético, es decir, tratarse de un metalenguaje y no tomar posición desde el punto de vista ético-normativo, es relevante averiguar con qué otras partes del discurso metaético resultan compatibles. Precisamente el hecho de pertenecer a un mismo nivel de discurso es lo que permite llevar a cabo el ejercicio de compatibilidad; si no se encontraran en el mismo nivel, entonces no tendría sentido hablar de compatibilidad, ya que se trataría de dos cuestiones conceptualmente independientes.

Procederé de la siguiente manera: identificaré, de forma bastante sintética, seis posiciones dominantes en el debate metaético contemporáneo. A continuación, en el siguiente capítulo, analizaré las relacio-

[1] En lo que sigue usaré indistintamente los términos «moral» y «ética».

nes que se dan entre irenismo, particularismo y pluralismo dilemático y las diversas posiciones metaéticas que aquí identificaré. Procuraré que, en este capítulo, sólo estén presentes aquellos argumentos, datos y discusiones que sean relevantes para el capítulo siguiente. Sin embargo, la inteligibilidad de cada una de las seis posiciones requerirá, en ocasiones, información que luego, en el capítulo sucesivo, no resultará capital; pero sin esa información aparentemente superflua, la presentación de estas seis posiciones quedaría coja, en relación con cada una de ellas, e inconexa, entre ellas.

2. DOS GRANDES FAMILIAS

Existen, en el debate metaético contemporáneo, dos grandes familias que se diferencian por cómo responden a dos cuestiones relacionadas con los juicios morales.

La primera se trata de la cuestión semántica (la cuestión sobre cuál es el significado de los juicios morales). La segunda es la cuestión ontológica (acerca de la existencia y el estatuto de las entidades a las cuales esos juicios hacen referencia).

Para la cuestión semántica existen dos respuestas. Por un lado, la cognitivista: los juicios morales son enunciados aptos para ser evaluados en términos de verdad y de falsedad, puesto que su significado procede de sus condiciones de verdad. Un juicio moral será verdadero si se satisfacen sus condiciones de verdad; falso, en cambio, si no se satisfacen [2]. Por otro lado, tenemos la respuesta no-cognitivista: a pesar de su apariencia sintáctica, en realidad los juicios morales no son enunciados aptos para la verdad o para la falsedad y su significado no guarda relación con condición de verdad alguna. Su significado puede depender de una variedad de fenómenos —actitudes, emociones, estados mentales, etc., cuestión sobre la que volveré más tarde—, pero en cualquier caso nunca se tratará de una creencia [3].

---

[2] F. JACKSON ha afirmado que *«Sentences that are semantically able to have a truth-value typically have a truth-value, but there are exceptions. For example, when A is neither determinately pink nor determinately red, 'A is pink is neither true or false, but the sentence is truth-apt by virtue of the fact that its meaning does not debar it from having a truth-value had A been appropriately different, the sentence would have had a truth-value»* (JACKSON, 1998: 113-114). Estas consideraciones —conjuntamente con las advertencias de HARE— llevan a JACKSON a poner en tela de juicio la etiqueta «cognitivismo»: *«as R. M. Hare reminded me, the term "cognitivism" is in some ways unfortunate; it wrongly suggests that those who deny truth-aptness, the non-cognitivists, cannot, by definition, give the cognitive a role in ethic deliberation»* (JACKSON, 1998: 114). Pese a estas consideraciones, la etiqueta «cognitivismo» es de uso extendido en el debate metaético y su significado, aceptado de manera unánime en la comunidad de referencia, es el indicado más arriba en el texto.

[3] DARWALL, GIBBARD y RAILTON, entre otros, ponen de manifiesto que la distinción entre cog-

La cuestión ontológica lidia con el estatuto de la propiedad a la cual el juicio moral apela; concretamente, lidia con la posibilidad de que tal propiedad exista independientemente de los estados mentales de los agentes. Los que responden afirmativamente a esta cuestión afrontan dos preguntas ulteriores: ¿Qué tipo de independencia? y ¿cuán independiente?

Los realistas morales sostienen, por un lado, que los juicios morales son cognitivos, es decir, susceptibles de ser conocidos, y —por lo menos— algunos de ellos son verdaderos, y, por otro lado, que son verdaderos en virtud de hechos morales que forman parte de la estructura objetiva del mundo. Los antirrealistas morales rechazan que los juicios morales sean cognitivos, ya que, a pesar de la apariencia sintáctica, apelan a entidades inexistentes, lo que los hace inaptos para la verdad o la falsedad.

Así pues, tenemos dos grandes familias metaéticas: por un lado, el realismo moral, que afirma la existencia de hechos morales y la capacidad de éstos para operar como *truthmakers* de los juicios morales; y, por otro lado, el antirrealismo moral, que niega que existan semejantes entidades y que cree que esto hace que el significado de los juicios morales no sea cognitivo.

Como suele ocurrir en las grandes familias, hay que hacer matices y distinciones, de lo que nos ocuparemos en lo que sigue.

3. REALISMO MORAL [4]

Como se ha dicho, el realismo moral sostiene, principalmente, dos tesis [5]:

Tesis del cognitivismo semántico. El significado de los juicios morales es apto para ser evaluado en términos de verdad o de falsedad.

Tesis ontológica. Existen, en la estructura objetiva del mundo, las propiedades a las que los juicios morales apelan. Estas entidades o hechos morales actúan como *truthmakers* del significado de los juicios morales.

---

nitivismo y no-cognitivismo pierde relevancia si se sostiene una teoría minimalista de la verdad, tal y como hace WRIGHT (DARWALL, GIBBARD y RAILTON, 1992: 129, n. 32).

[4] En lo que sigue se irán introduciendo, paulatinamente, algunas de las tesis del antirrealismo, puesto que algunas de éstas están formuladas a modo de crítica hacia el realismo moral.

[5] Para la reconstrucción del realismo moral me baso en las siguientes fuentes: BRINK, 1989: 14-39; BOYD, 1988: 196-217; MORESO, 2003: 234 y ss.; RAILTON, 1986: 3-42; SHAFER-LANDAU, 2003: caps. 1-4, y SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 157-161.

Como puede observarse, estas dos cuestiones están conceptualmente ligadas. De manera que, en adelante, y a no ser que se afirme lo contrario, cuando use la expresión «realismo moral», ésta denotará la asunción de ambas tesis [6].

Lo que es compartido por las versiones del realismo moral de las que yo daré cuenta aquí es, tal y como SHAFER-LANDAU y CUNEO dicen, el rechazo por parte de los realistas de «que lo que hace que un rasgo haga que las cosas sean moralmente correctas (o buenas, o virtuosas, etc.) sea la actitud de una persona hacia aquél [...] y debido a que no tenemos la autoridad final para crear leyes morales, todas nuestras opiniones morales son falibles» [7]. Los seres humanos, sencillamente, no ostentan la capacidad de hacer, de construir, normas morales [8].

3.1. Realismo naturalista y realismo antinaturalista

El naturalismo ético afirma que la ética debe ser abordada como son abordadas las ciencias naturales, puesto que su objeto de estudio forma parte de nuestra realidad y sus verdades son tan objetivas como aquellas que proporciona la física o la biología. Para descubrir tales verdades éticas, la ética debe aplicar los métodos de descubrimiento y justificación que son usados en otros ámbitos de las ciencias naturales.

---

[6] Más allá de los diferentes matices que iremos viendo entre los distintos tipos de realismo moral, éstas son las tesis principales del realismo moral. BRINK, refiriéndose a la tesis ontológica, dice que *«[w]hatever else realists might claim, they usually agree on the metaphysical claim that there are facts of a certain kind which are independent of our evidence for them. That is, realism claims there are facts of a certain kind that are metaphysically or conceptually independent of the beliefs or propositions which are our evidence that those facts obtain»* (BRINK, 1989: 15). Por otro lado, el propio Brink afirma que estas tesis no establecen las condiciones suficientes del realismo moral, aunque sí las condiciones necesarias. No son suficientes porque afirma que habría algunas versiones antirrealistas que podrían satisfacerlas; concretamente, la idea según la cual *«moral obligations are desire-dependent in the sense that one can be under a moral obligation to do x only if there is some desire or purpose than one has that x would fulfill. Now this theory seems to be some kind of antirealist, relativist thesis about ethics. Yet it satisfies* [las tesis del realismo moral]» (BRINK, 1989: 18). Sin embargo, BRINK se niega a admitir que esto signifique que una teoría de ese tipo sea realista moral y propone *«simply note the respects in which this theory is realistic (e. g., it recognizes the existence of moral facts that are independent of people's beliefs about what is right or wrong) and those in which it is antirealist (e. g., it makes people's moral obligations depend on, and vary with, their desires), and let others draw the lines where they like»* (BRINK, 1989: 18, n. 5).

[7] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 157 (la traducción es mía).

[8] Así lo afirma nítidamente, entre otros, BOYD: *«The truth or falsity of moral statements is largely independent of our moral opinions, theories, etc.»* (BOYD, 1988: 182). Por otro lado, los realistas morales sostienen que, dado que la ética es una «ciencia» joven, no hay motivo para no ser optimistas acerca de su progreso (PARFIT, 1984: 454). La opinión opuesta se encuentra en HUME: *«New discoveries are not to be expected in these matters* [esto es, en materia moral]» (HUME, 1994: 291). RAILTON aclara que HUME hace referencia al tipo de descubrimientos por los que se caracterizan las ciencias naturales (RAILTON, 1997: 112).

El no naturalismo ético, por su parte, rechaza que la ética sea asimilable a ciencia natural alguna —ni a su metodología—, ya que las propiedades morales, tales como lo moralmente correcto o la bondad, no son —tal y como MOORE señaló— propiedades naturales y, por tanto, son inhábiles para ser conocidas científicamente [9].

SHAFER-LANDAU, seguramente uno de los más reputados intuicionistas (entendido como no-naturalistas) contemporáneos del mundo anglo-americano, enumera hasta cuatro razones por las cuales, siguiendo la expresión de BOYD, no puede cientifizarse la ética: 1) la ética carece de precisión y no puede llevar a cabo cuantificaciones ni ordenaciones cardinales, a diferencia de las ciencias reconocidas; 2) la ética se dedica a la evaluación práctica y a la recomendación, a diferencia de las ciencias reconocidas; 3) la ética se concentra en cuestiones causales únicamente de manera periférica, y 4) las verdades fundamentales de la ética parecen expresar proposiciones metafísicas, más que físicas (o biológicas o químicas) [10].

A los partidarios del realismo no naturalista, al rechazar el rol que los naturalistas asignan a la ciencia, no les queda más remedio que apelar a alguna forma de intuicionismo como herramienta epistemológica. Precisamente las diversas formas de intuicionismo coinciden en al menos una de sus tesis: el rechazo de las ciencias empíricas para llegar a conocer verdades morales. El camino para el conocimiento moral pasa por una comprensión profunda del contenido de los juicios morales. Por ejemplo: para saber que matar a un niño es moralmente incorrecto no hace falta investigación empírica alguna. Lo sabemos de antemano, *a priori*, porque entendemos qué significa que un niño muera a manos de alguien. Así, por ejemplo, ROSS decía que en caso de conflicto entre deberes morales todos ellos moralmente correctos «lo que tengo que hacer es estudiar la situación tanto como pueda hasta que yo me forme la opinión de que en esas circunstancias uno me incumbe más que el otro» [11].

Para BOYD, en cambio, la manera en que la ciencia avanza —y que la ética debe «imitar»— presupone un punto de vista holístico acerca de la confirmación de las hipótesis científicas [12]. O en otras palabras, supone el rechazo del fundacionalismo epistemológico [13]. Por fundacionalismo,

---

[9] Los hechos morales para los realistas no-naturalistas no son propiedades naturales, sino *sui generis;* para una reconstrucción de este punto véase BRINK, 1989: 22. MOORE, 1903: cap. 1, y ROSS, 1930: 32-33, serían tal vez casos paradigmáticos de autores que afirman que las propiedades morales son propiedades *sui generis*.

[10] SHAFER-LANDAU, 2003: 59-60. Más tarde veremos que el mismo SHAFER-LANDAU piensa que la versión del realismo moral emparentada con el realismo científico de CORNELL se encuentra cerca de sus posiciones (principalmente porque abraza el método del equilibrio reflexivo).

[11] ROSS, 1930: 19 (la traducción es mía).

[12] Para una defensa del modelo coherentista u holístico y, por tanto, el rechazo del fundacionalismo epistemológico, véase BRINK, 1989: 116-130.

[13] Hay que advertir, porque de lo dicho en el texto puede desprenderse algún equívoco, que

BOYD entiende aquella posición según la cual «todo el conocimiento está basado, en última instancia, en determinadas creencias fundacionales que ostentan una posición epistémicamente privilegiada —tienen naturaleza *a priori* o son autoevidentes, o incorregibles, o algo por el estilo—» [14]. Es esta última afirmación la que explícitamente rechaza BOYD. El fundacionalismo está conformado por las dos siguientes tesis: «Es una cuestión *a priori* qué creencias forman parte de la clase privilegiada [de creencias admitidas por el fundacionalismo]», y por el otro, «de forma similar, los principios inferenciales básicos que son legítimos para justificar enunciados cognoscitivos no-fundacionales, dadas las premisas fundacionales, pueden ser identificados *a priori* y puede mostrarse *a priori* que se trata de principios racionales de inferencia» [15]. Éstas son las dos partes de las que se compone el fundacionalismo: fundacionalismo de las premisas y fundacionalismo de las inferencias. La epistemología naturalista, que BOYD adopta, rechaza ambas partes del fundacionalismo: ni las creencias fundacionales tienen naturaleza *a priori*, ni los principios que permiten justificar las inferencias de creencias no fundacionales son reducibles a reglas inferenciales con carácter *a priori* racional [16].

La conclusión de BOYD es la siguiente: la epistemología de las ciencias empíricas es una ciencia empírica [17]. El método científico adolece de una contingencia radical, y su fundación es puramente *a posterori* [18].

Así pues, los dos puntos centrales de este tipo de realismo naturalista son: 1) existen hechos o propiedades morales, y 2) la investigación que proporcionará el acceso a estos hechos o propiedades tendrá carácter *a posteriori*.

De este modo, llegamos a la principal diferencia entre realismo moral naturalista y realismo moral antinaturalista: mientras el realismo na-

---

no existe relación conceptual alguna entre el rechazo del fundacionalismo y la aceptación del realismo moral. Abrazar el programa quineano u holístico en filosofía de la ciencia no implica necesariamente la verdad del realismo moral (de hecho, el propio QUINE era antirrealista en material moral). De la misma manera que de la vigencia del fundacionalismo no se sigue que el realismo moral sea falso. Se trata de un *non sequitur*. Muestra de ello es que, en efecto, hay autores que rechazan el fundacionalismo y afirman que el realismo moral es verdadero (como el propio BOYD y el resto de los llamados realistas de Cornell: STURGEON y BRINK), pero también encontramos autores que rechazan igualmente el fundacionalismo y, sin embargo, afirman que el realismo moral es falso (LEITER, 2001). Obviamente sigue habiendo espacio conceptual para las posiciones, más tradicionales, que combinan la aceptación del fundacionalismo y el rechazo del realismo moral (AYER, STEVENSON, etc.), y las que combinan la aceptación del fundacionalismo y la aceptación del realismo moral (MOORE).

[14] BOYD, 1988: 191 (la traducción es mía).

[15] *Ibid.*

[16] BOYD, 1988: 191-192.

[17] *«There are no a priori justifiable rules of nondeductive inference. The epistemology of empirical science is an empirical science»* (BOYD, 1988: 192).

[18] BOYD, 1988: 192.

turalista (es decir, BOYD, KRIPKE, PUTNAM, RAILTON, BRINK) afirma que las verdades morales son conocidas *a posteriori*, el antinaturalismo o intuicionismo moral, afirma que las verdades morales sólo pueden ser conocidas *a priori* [19]. Así lo afirma claramente SHAFER-LANDAU: «La característica esencial de las ciencias naturales y sociales es su exclusión del conocimiento *a priori* de las verdades científicas fundamentales. Mi propio punto de vista (...) es que podemos descubrir *a priori* verdades éticas fundamentales» [20].

3.2. Reductivismo y antirreductivismo. El argumento de la superveniencia

Un flanco de ataque clásico del antirrealismo lo constituye la supuesta incapacidad por parte del realismo moral de dar cuenta de la relación que, de acuerdo con la asunción de las dos tesis principales del realismo moral, se produce entre el reino de la moral y el mundo no moral. Así es como el ataque ha sido formulado por MACKIE:

> ¿Cuál es la conexión entre el hecho natural de que una acción es un ejemplo claro y deliberado de crueldad —por ejemplo, causar dolor para divertirse— y el hecho moral de que está mal? No puede ser una implicación, ni una necesidad lógica o semántica. Y, sin embargo, no se trata de que los dos rasgos se den a la vez. La incorrección ha de ser, de algún modo, una «consecuencia» o debe «sobrevenir»; es incorrecto porque se trata de un ejemplo de crueldad deliberada. ¿Pero qué significa en el mundo ese "porqué"? [21].

Tal y como SHAFER-LANDAU y CUNEO afirman «la manera en que las cosas son como son desde un punto de vista moral depende de cómo son las cosas en el mundo natural. Así pues, si imaginamos dos mundos que son idénticos en todos los aspectos naturales, entonces parece imposible que haya alguna diferencia moral entre los dos» [22]. Esta relación entre el mundo moral y el mundo no moral se denomina superveniencia, y los críticos del realismo moral afirman que éste no da cuenta adecuadamente de la superveniencia del mundo moral sobre el mundo natural o no moral; esto es, no consigue explicar de manera plausible en qué sentido el mundo moral superviene sobre el mundo natural.

---

[19] Tal y como lo expresan los intuicionistas no queda muy claro si ésta es una consecuencia de rechazar el método científico-empírico o bien la razón por la cual rechazan este método.

[20] SHAFER-LANDAU, 2003: 61 (la traducción es mía).

[21] MACKIE, 1977: 41 (cursivas en el original; la traducción es mía).

[22] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 159 (la traducción es mía).

Ante esta crítica, el camino del realismo moral vuelve a bifurcarse en virtud de la ambigüedad de la expresión «las propiedades naturales son (o supervienen en) propiedades morales».

Por un lado, el naturalismo ético reductivista ha afirmado que las propiedades morales son idénticas a las propiedades naturales; en otras palabras, que el mundo moral es idéntico al mundo natural. Debido a nuestro lenguaje, esta superveniencia puede quedar oculta. Por ejemplo, cuando hablamos del «planeta rojo» y cuando lo hacemos del planeta «Marte», nos estamos refiriendo al mismo objeto natural, aunque usemos distintos nombre para referirnos a él. De la misma manera, cuando hablamos de «lo moralmente correcto» y de «la maximización de las preferencias», por ejemplo, también nos referimos al mismo objeto natural, sólo que lo designamos con nombres distintos [23].

En oposición a esta versión se ha apostado por un naturalismo ético de tipo no reductivista. En primer lugar, de acuerdo con esta versión, la propiedad «moralmente correcto», por ejemplo, no es idéntica a una única propiedad natural. Si así fuera, entonces lo moralmente correcto únicamente se daría si se instanciara una propiedad natural, por ejemplo, «ser solidario»; esto es, una acción sería «moralmente correcta» si y sólo si fuera solidaria. Y, sin embargo, podemos encontrar otras propiedades naturales, tales como, por ejemplo, «ser bondadoso» o «no violento», que —por lo menos para algunos— ejemplificarían también lo «moralmente correcto». De manera que se puede estar obrando de manera moralmente correcta sin que ello signifique estar obrando solidariamente. Las propiedades morales, por tanto, son realizables de múltiples maneras distintas. De lo que se sigue que la propiedad moral («lo moralmente correcto») no es idéntica a una sola propiedad natural (por ejemplo, «ser solidario») [24].

En segundo lugar, la dificultad de establecer relaciones de identidad entre propiedades naturales y propiedades morales ha llevado a algunos autores (singularmente a los realistas de CORNELL) a negar semejante relación de identidad y a ofrecer una explicación diversa: las propiedades morales son un género *(genus)* de propiedades naturales [25]. Las propiedades morales, de acuerdo con esta idea, tendrían el mismo estatuto que las propiedades biológicas o geológicas, serían propiedades naturales realizadas o instanciadas en propiedades físicas, aunque no idénticas a estas últimas, o, en palabras de MILLER reconstruyendo a STURGEON (un realista de CORNELL): «Sturgeon afirma que podemos ser naturalistas éticos sin ser reduccionistas éticos: los predicados morales pueden no ser traducibles a, o coextensibles con, propiedades naturales

---

[23] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 160.
[24] *Ibid.*
[25] SHAFER-LANDAU, 2003: 63; STURGEON, 1988: 240, y BRINK, 1989: 9.

no-morales, pero a pesar de ello pueden figurar como propiedades naturales irreducibles» [26].

Por tanto, si las propiedades naturales son idénticas a las morales, entonces caemos en el reductivismo; en cambio, si consideramos que no son idénticas, adoptamos una posición antirreductivista. Estando así las cosas, SHAFER-LANDAU extrae la conclusión según la cual naturalismo reductivista y aninaturalismo comparten un mismo cuadro ontológico, el de una pluralidad de las propiedades:

> El aspecto no-reductivo de su visión significa, en efecto, que estos naturalistas quieren admitir, además de las propiedades de la física y las otras ciencias especiales, la existencia de más propiedades reales. Al fin y al cabo, si las propiedades morales fueran idénticas a cualquiera de esas propiedades, físicas o especiales, entonces la visión resultante sería reductiva. Así que lo que tenemos, en efecto, es un dualismo (al menos) de propiedades. No tenemos propiedades naturales y no-naturales. Lo que tenemos, en cambio, son propiedades físicas y aquéllas de las ciencias especiales (incluyendo, para esta visión, las éticas), ninguna de las cuales son idénticas a las de cualquier otro «nivel» de la realidad [27].

Una crítica ulterior al antirreductivismo acusa a los defensores de este último de «inflar» nuestro paisaje ontológico, ya que añade un nuevo tipo de propiedades (las propiedades morales) al universo de las propiedades naturales —recuérdese que, para el antirreductivismo, las propiedades morales son diferentes de las propiedades naturales, pero ambas forman parte de nuestra realidad—. Así pues, el antirreductivista está asumiendo más compromisos ontológicos que sus rivales reductivistas e incluso que el antirrealista [28]. Y es una tesis bastante extendida entre los estudiosos de la ontología y de la epistemología que es preferible una

---

[26] MILLER, 2003: 142. En realidad, buena parte del *surgimiento* del antirreductivismo se debe a la crítica realizada al realismo moral naturalista reductivista según la cual este último, al fundir las propiedades morales (normativas) en propiedades naturales, estaría violando la ley de HUME. Lo que yo he delineado en el texto es una reconstrucción simplificada del debate reductivismo/antirreductivismo.

[27] SHAFER-LANDAU, 2003: 64. Ya hemos dicho anteriormente que, según SHAFER-LANDAU, la única diferencia entre naturalismo antirreductivista y antinaturalismo intuicionista es de tipo epistemológico. De todas maneras, parece difícil ver cómo encaja el hecho de que el antinaturalismo intuicionista abrace el método del equilibrio reflexivo y a la vez proclame que existen verdades morales *a priori*.

[28] En este punto, antirrealismo y realismo naturalista reductivista coinciden: ambos sostienen un cuadro ontológico en el que sólo caben propiedades naturales. La diferencia, obviamente, reside en que, mientras los reductivistas afirman que las propiedades morales no dejan de ser, al fin y al cabo, propiedades naturales, los antirrealistas rechazan que exista nada como las propiedades morales en nuestra ontología. Pero en esta —y sólo en esta— cuestión ambos están en la orilla contraria del reductivismo, puesto que su compromiso ontológico versa sobre un único tipo de propiedades, mientras que los antirreductivistas están comprometidos con más de un tipo de propiedades.

explicación ontológica más simple a una más compleja —especialmente cuando las propiedades que se añaden al cuadro ontológico son tan misteriosas como las propiedades morales—. Así pues, ¿por qué preferiríamos una ontología que tenga dos tipos de propiedades (morales y naturales) a una que sólo tenga un tipo de propiedad? ¿Qué criterio debemos aplicar para elegir entre una ontología más barroca o una más austera? [29].

HARMAN ha propuesto un test o criterio para saber qué condiciones deben satisfacer aquellas propiedades que aspiren a ingresar en el reino de la ontología [30]. Una propiedad o un elemento estará dentro del cuadro ontológico en caso de que sea necesario que forme parte de la mejor explicación que tenemos de nuestra experiencia o de la realidad [31].

No todos los realistas morales aceptan este test [32], pero otros realistas sí que han intentado cribar los potenciales elementos ontológicos mediante este test.

BOYD [33], RAILTON [34], STURGEON [35] o BRINK [36] creen que las propiedades morales superan el test y, por tanto, cumplirían el criterio que les permitiría ingresar en el reino de la ontología. Para estos autores, la injusticia de un orden social como lo fue el *apartheid* puede explicar por qué los ciudadanos se rebelaron contra ese orden social y como SHAFER-LANDAU y CUNEO señalan: «[la injusticia del orden social] explica este fenómeno [la rebelión de la ciudadanía] mejor que ninguna otra causa que no haga mención a esa injusticia» [37]. De esta manera, la propiedad moral («injusticia social») constituye parte necesaria de la mejor explicación del fenómeno («la rebelión de la ciudadanía»). Cualquier explicación que intente dar cuenta del fenómeno rebelde y omita el elemento de la injusticia será una explicación a todas luces peor que una que sí lo incluya, de acuerdo con los realistas.

Los antirrealistas han replicado que el hacer referencia al elemento moral resulta explicativamente fútil [38]. Que un acto sea moralmente incorrecto, condenable o injusto no añade nada a una explicación de por qué las cosas ocurren como ocurren. Se puede dar cuenta de lo explicativamente relevante de un fenómeno sin mencionar los elementos morales. De hecho, añaden, existe ya un lenguaje o discurso que nos permite

---

[29] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 160.

[30] HARMAN, 1977.

[31] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 160. En la literatura metaética contemporánea este test es conocido como inferencia de la mejor explicación. Véase LEITER, 2007: 204 y ss.

[32] Por ejemplo, el propio SHAFER-LANDAU. Véase SHAFER-LANDAU, 2006.

[33] BOYD, 1988.

[34] RAILTON, 1986.

[35] STURGEON, 1985.

[36] BRINK, 1989: 187 y ss.

[37] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 160 (la traducción es mía), y LEITER, 2007: 218.

[38] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 160.

explicar este tipo de fenómenos y que resulte mucho más claro desde el punto de vista de la causalidad: se trata del lenguaje político.

Si la última afirmación es verdadera, entonces el test de HARMAN proveería buenas razones para pensar que no existen propiedades morales en nuestra ontología (y, en consecuencia, por lo menos la tesis ontológica del realismo moral sería falsa) [39].

4. ANTIRREALISMO

Quienes suscriben la categoría del antirrealismo moral sostienen la verdad de las dos siguientes tesis:

(TA1) Tesis semántica (o positiva). Cuando un agente profiere un predicado moral está expresando una actitud de apoyo, aprobación, condena, desaprobación, etc., hacia un estado del mundo que no tiene naturaleza moral. Tal juicio moral tiene status prescriptivo y, por tanto, no es verdadero ni falso.

(TA2) Tesis ontológica (o negativa). No existen los hechos o propiedades morales [40].

Históricamente, quienes han sostenido (por lo menos) la tesis semántica han sido conocidos como «no-cognitivistas». En lo que sigue, entenderé la categoría «antirrealismo» englobando a quienes sostienen ambas tesis (por tanto, incluyendo al no-cognitivismo). En palabras de MCDOWELL: «Los no-cognitivistas sostienen que las adscripciones de valor no deberían ser entendidas como proposiciones cuya corrección o aceptabilidad consista en que se trata de descripciones verdaderas del mundo; y, de forma correlativa, que los valores no forman parte del mundo, como sí lo hacen, en cambio, las genuinas propiedades de las cosas» [41].

4.1. Primer antirrealismo

El primer antirrealismo está constituido, sobre todo, por el emotivismo y el prescriptivismo.

Para AYER, los juicios valorativos son meras expresiones de emociones, que no son ni verdaderas ni falsas [42]. Y dada su conocida afiliación

---

[39] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 161.

[40] Esta taxonomía sigue, aunque no de forma no literal, la presentación, por un lado, de SINNOT-ARMSTRONG y, por otro, de SHAFER-LANDAU y CUNEO (véase SINNOTT-ARMSTRONG, 2000: 677, y SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 35).

[41] MCDOWELL, 1981: 141 (la traducción es mía).

[42] AYER, 1936: 103.

al positivismo lógico y a la tarea que éste asignaba a la filosofía, considera que «un tratado estrictamente filosófico no debería hacer pronunciamientos éticos» [43]. Dicho con otro léxico: los predicados que contienen símbolos ético-normativos no son equivalentes a los predicados que expresan proposiciones empíricas de cualquier tipo [44].

El «heredero» de AYER, STEVENSON, acepta fundamentalmente el cuadro de AYER. Según STEVENSON, al proferir juicios morales el agente expresa una actitud, es decir, una disposición psicológica a favor o en contra de algo [45]. Una actitud, en este sentido, serían el amor y el odio o la aprobación y la desaprobación. Estos juicios morales se profieren con la intención de causar un cambio en la conducta de terceros, es decir, un cambio en el estado del mundo. Tienen, por tanto, eficacia causal. Esto diferencia a los juicios morales de otros tipo de juicios: aquellos que expresan creencias; juicios que pretenden representar el mundo tal y como es. De manera que cuando se expresan dos creencias opuestas, no pueden ser ambas verdaderas; en cambio, cuando se expresan dos actitudes opuestas, lo que ocurre es que ambas no pueden ser satisfechas. Las actitudes no pueden ser objeto de verdad o de falsedad [46]; las creencias, sí.

El prescriptivismo, con su representante más ilustre a la cabeza, HARE, supone un avance explicativo respecto de AYER. Según HARE, los términos morales tienen dos propiedades semánticas o lógicas: universalidad y prescriptivismo. Por universalidad HARE entiende que dos cosas que compartan sus propiedades físicas, compartirán también sus propiedades valorativas, es decir, que dos situaciones iguales (mismas propiedades físicas), tendrán respuestas morales iguales (propiedades valorativas) [47]. Prescriptivismo, en la teoría de HARE, significa que los agentes morales deben realizar aquellos actos que consideren que es obligatorio cuando sean física y psicológicamente capaces de ello. Hare piensa que los términos morales y el discurso moral poseen estas propiedades porque si no resultaría un sinsentido decir «debo hacer X» y, sin embargo, no hacerlo [48]. El objetivo último de HARE, al destacar las propiedades de la universalidad y la prescriptividad, es el de poner de manifiesto que existe una cierta racionalidad en las discusiones prácticas o morales [49].

---

[43] *Ibid.* (la traducción es mía).

[44] AYER, 1936: 105. Entre las proposiciones candidatas que AYER descarta se encuentran las de tipo psicológico.

[45] STEVENSON, 1963: 1-9.

[46] No confundir esta afirmación con las actitudes de un agente en concreto: que el agente A tenga una actitud X o Y sí que es susceptible de verdad o de falsedad. Cuestión diferente es que tengamos acceso al estado mental de A para determinar si en realidad tiene la disposición psicológica X o Y.

[47] HARE, 1963: 33.

[48] HARE, 1952: 126.

[49] HARE, 1963: 2.

De esta manera, HARE ofrece una explicación a la apariencia descriptiva de los juicios morales, est es, al hecho de que estén formulados con aparente contenido descriptivo. En realidad, dice HARE, nuestros juicios morales, son prescriptivos. La objetividad gramatical y lógica es lo que proporciona la apariencia descriptiva, pero ésta resulta ser meramente aparente o superficial. El enunciado «X es moralmente incorrecto» es sólo superficialmente descriptivo; en realidad, estamos expresando una actitud acerca de cómo nos gustaría que fuera el mundo, es decir, estamos expresando que «X debería ser moralmente incorrecto» [50].

HARE suscribe el cuadro ontológico general del emotivismo, deudor a su vez de la concepción estándar de la psicología humana, que distingue entre creencias (cuyo contenido son proposiciones) y deseos (cuyo contenido son normas) y que tiene diferentes direcciones de ajuste [51], de ahí que, como dice MORESO, los juicios morales «no son aptos para la verdad y la falsedad, no tratan de representar el mundo; sino que expresan prescripciones (como sucede en la teoría de HARE)» [52].

4.2. Segundo antirrealismo

El segundo antirrealismo intenta responder a una cuestión respecto de la cual estos antirrealistas contemporáneos consideran que el primer antirrealismo no había proporcionado una explicación satisfactoria.

En primer lugar, los antirrealistas —o expresivistas, que es como se conoce a los emotivistas contemporáneos— tratan de explicar, desde un punto de vista naturalista, por qué el «discurso moral debería tener todas las trampas gramaticales y lógicas del discurso asertivo» [53]. Ésta fue una objeción planteada al primer antirrealismo y de la que sólo HARE intentó dar cuenta.

BLACKBURN es uno de los autores que ha aceptado esa apariencia de objetividad, sin embargo, se sitúa entre quienes piensan que se trata precisamente de eso: una apariencia. Este autor afirma que si los predicados

---

[50] Ocurre que en la manera de expresar juicios de valor cotidiana y habitual de un hablante competente de castellano, inglés, italiano, catalán, etc., no se hace uso de términos normativos, sino descriptivos (cuando proferimos un juicio moral acerca de torturar a niños no decimos «debería ser moralmente incorrecto torturar a niños», sino que decimos «es moralmente incorrecto torturar a niños»).

[51] Como es sabido, fue SEARLE quien desarrolló —aunque la idea original se le atribuye a ANSCOMBE— la idea de las direcciones de ajuste (véase SEARLE, 1979: 1-29). En este contexto las direcciones de ajuste de deseos y creencias funciona, a grandes rasgos, de la siguiente manera: «Una acción es el producto de un deseo que nos señala cómo el mundo debe ser y una creencia que nos dice cómo ha de cambiar el mundo para llegar a ser como debe ser, de acuerdo con nuestros deseos» (MORESO, 2003: 78-79).

[52] MORESO, 2003: 78-79.

[53] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 36 (la traducción es mía).

emotivos con apariencia de objetividad *(objective-looking emotive predicates)* no existieran, tendríamos que inventarlos, ya que las actitudes que expresamos a través del lenguaje moral serían imposibles de expresar mediante golpes en la mesa o mediante onomatopeyas. En este sentido, necesitamos predicados morales como «correcto» o «bueno» porque nos permiten expresar nuestras actitudes. Y en la medida en que el ser humano es un ser social, necesitamos un instrumento que nos permita expresar nuestras preocupaciones acerca de las implicaciones, conflictos y cambios respecto de nuestras actitudes [54]. Para conseguir este instrumental con capacidades de coordinación social podemos inventar «un predicado que vehicule esta actitud y tratar los compromisos como si de juicios se tratara y entonces usar todos los dispositivos naturales para discutir la verdad» [55]. Dicho sintéticamente: BLACKBURN parece decirnos que la única forma de solucionar problemas de coordinación social que tengan que ver con cuestiones morales (aunque también con cuestiones no morales, como organizar la cola del cine) es actuar y hablar como si las propiedades morales existieran, esto es, como si el lenguaje moral fuera objetivo y existieran criterios de corrección moral objetivos. El realismo moral es una ficción, viene a decir BLACKBURN, pero actuar como si fuera verdadero sirve para coordinar nuestras sociedades. No en vano, el propio BLACKBURN se ha referido a su posición como cuasi-realismo [56]. En última instancia, y como señalan SHAFER-LANDAU y CUNEO, la necesidad de ese instrumental lingüístico tiene una explicación evolutiva [57], necesidad que el propio BLACKBURN explica en los siguientes términos: «Para comunicar, revisar y ajustar la actitud; para ensayar escenarios morales y para coordinar nuestras respuestas; para alentar determinadas actitudes y desalentar otras [...] [esto es lo que] explica y justifica la superficie proposicional de nuestros compromisos [morales]» [58].

El problema de la apariencia de objetividad no supone, por tanto, un obstáculo para la teoría que BLACKBURN propone para dar cuenta del discurso moral basado en valores y que denomina «proyectivismo»: «Los valores pueden ser explicados como lo que deberíamos esperar si la metafísica proyectivista fuera correcta» [59]. Ésta es la razón por la que denomina su posición como cuasi-realista: si el cuadro ontológico que tenemos en mente al proferir juicios morales existiera, entonces el realismo moral sería verdadero. Como tal cuadro no existe, pero al mismo tiempo nos es imposible abandonar la proyección de ese cuadro como si realmente existiera, entonces el cuasi-realismo moral es verdadero.

---

[54] DARWALL, GIBBARD y RAILTON, 1992: 146, y BLACKBURN, 1984: 170.
[55] BLACKBURN, 1984: 195 (la traducción es mía).
[56] Véanse sus ensayos sobre el cuasi-realismo en BLACKBURN, 1993.
[57] SHAFER-LANDAU y CUNEO, 2007: 36-37.
[58] BLACKBURN, 1996: 84 (la traducción es mía).
[59] BLACKBURN, 1993: 167 (la traducción es mía).

El cuasi-realismo puede resumirse en las siguientes consideraciones.

i) Debido a que el ser humano vive en un entorno social, es necesaria la articulación de toma de posiciones en torno a aquellas cuestiones que vertebran la cooperación y la interacción en el seno de nuestras sociedades. Esta «necesidad» (de la cual, dice BLACKBURN, hay pruebas teóricas y empíricas aportadas por la teoría evolucionista [60]) presiona a los individuos para que éstos tomen elecciones y lleven a cabo acciones. Esta toma de posición puede ser llamada «actitud» (en un sentido amplio), no aspira a representar la realidad y tiene una función conativa.

ii) Los predicados valorativos forman parte del discurso moral como proyecciones hacia el mundo de nuestras actitudes [61], pero no juegan un rol explicativo respecto de la necesidad evolutiva que empuja al ser humano hacia la cooperación [62]. En otras palabras: los valores no explican por qué el ser humano tiende hacia la cooperación social; los valores son únicamente la herramienta dialéctica para alcanzar cotas considerables de cooperación social.

iii) «Lo único que existe en este mundo son las actitudes de las personas, y éstas, por supuesto, son trivial e inofensivamente dependientes de nosotros [*mind-dependent*]» [63].

BLACKBURN, al igual que BOYD, pero a diferencia de los primeros antirrealistas, rechaza el fundacionalismo epistemológico. Pero su «espíritu» es claramente antirrealista: rechaza la existencia de propiedades o hechos morales, debido a que éstas no tienen función alguna en la explicación en torno a por qué tendemos hacia la cooperación social. Si tuvieran un rol relevante —más allá de constituir un recurso retórico—, entonces podría hablarse de la existencia de propiedades morales. La inexistencia de propiedades morales no es una creencia *a priori* más asible que la existencia de propiedades morales; no es hasta que indagamos en qué papel juegan en la práctica del ser humano los predicados valorativos (y las propiedades a las que éstos hacen referencia) que podemos concluir que la hipótesis según la cual existen hechos o propiedades morales es falsa.

5. *TERTIA DANTUR*?

Prestemos nuevamente atención a las dos parejas de tesis asumidas por el realismo moral y el antirrealismo moral.

Tesis del realismo moral:

---

[60] BLACKBURN, 1993: 168, n. 4.
[61] BLACKBURN, 1993: 171.
[62] BLACKBURN, 1993: 169.
[63] BLACKBURN, 1993: 174 (la traducción es mía).

(TR1) Tesis del cognitivismo semántico. El significado de los juicios morales es apto para ser evaluado en términos de verdad o de falsedad.

(TR2) Tesis ontológica. Existen, en la estructura objetiva del mundo, las propiedades a las que los juicios morales apelan. Estas entidades o hechos morales actúan como *truthmakers* del significado de los juicios morales.

Tesis del antirrealismo moral:

(TA1) Tesis semántica (o positiva). Cuando un agente profiere un predicado moral está expresando una actitud de apoyo, aprobación, condena, desaprobación, etc., hacia un estado del mundo que no tiene naturaleza moral. Tal juicio moral tiene status prescriptivo y, por tanto, no es verdadero ni falso.

(TA2) Tesis ontológica (o negativa). No existen los hechos o propiedades morales.

A tenor de las dos parejas de tesis que aceptan realismo y antirrealismo, parece que ambas familias son mutuamente excluyentes: TR1 y TA1 son mutuamente excluyentes, como también lo son TR2 y TA2. Esto es, por un lado, si semánticamente el realismo moral es verdadero, entonces la semántica propuesta por el antirrealismo moral es falsa y a la inversa, y, por el otro, si el cuadro ontológico del realismo moral es verdadero, entonces el del antirrealismo moral es falso y a la inversa.

Creo que puede aceptarse pacíficamente que realismo y antirrealismo son mutuamente excluyentes, sin embargo ¿significa ello que agoten los espacios conceptuales dentro del campo de la metaética?

En lo que queda de capítulo, daré cuenta de los dos intentos contemporáneos más relevantes de ir más allá de la dialéctica realismo/antirrealismo: en primer lugar, el constructivismo ético, que ha sido abrazado por algunos de los filósofos políticos contemporáneos más influyentes como Rawls o Habermas, entre otros; en segundo lugar, y a falta de un nombre mejor, el realismo interno (o dworkinismo), que ha tenido una influencia más limitada en el campo de la filosofía política (y de la metaética), pero mucho mayor en el seno de la filosofía del derecho, al conectar sus ideas sobre ética y metaética con su teoría del derecho.

5.1. Constructivismo ético

El constructivismo ético engloba a una serie de autores y teorías que contradicen tesis realistas y también tesis antirrealistas. El proyecto del constructivismo ético «promete un espacio para el acuerdo racional en

materias morales sin comprometerse con la existencia de hechos morales *out there*» [64].

Esta presentación estándar del constructivismo ético de MORESO, deudora de WILLIAMS, rechaza de plano la tesis ontológica del realismo moral (la existencia de hechos o propiedades morales), y en este sentido acepta la tesis ontológica del antirrealismo, pero al mismo tiempo rechaza que los juicios morales expresen estados mentales conativos y no cognitivos, esto es, impugna la tesis semántica del antirrealismo. Recurriendo a la nomenclatura ya usada, el constructivismo ético:

— rechaza TR2 (tesis ontológica del realismo moral);
— rechaza TA1 (tesis semántica del antirrealismo moral);
— acepta TA2 (tesis ontológica del antirrealismo moral).

Me parece que estas tres consideraciones son indisputadas entre los constructivistas éticos. Es respecto de TR1 (tesis semántica del realismo moral) donde más controversia hay: por un lado, parece que aceptan TR1, puesto que consideran que los juicios morales son cognitivos, pero, por otro, su cognoscibilidad, dicen los constructivistas, no depende de unos hechos morales independientes que actúen como *truthmakers* de los juicios, sino de qué «elegirían seres humanos situados en determinadas condiciones ideales» [65]. De manera que, en sentido estricto, no aceptan TR1, o, dicho en otras palabras, no aceptan TR1 si la verdad de TR1 depende conceptualmente —como los realistas morales afirman— de TR2. De manera que las dos tesis que acepta el constructivismo ético pueden formularse como sigue:

(TC1) Tesis semántica. Los juicios morales son aptos para la verdad y la falsedad.
(TC2) Tesis de las condiciones ideales. Un juicio moral X será verdadero si agentes morales en condiciones ideales consideran moralmente correcto actuar con arreglo al juicio moral X.

Como en el caso del realismo moral, la tesis semántica está conceptualmente conectada a una tesis ulterior (la tesis de las condiciones ideales), por lo que, en lo que sigue, cuando hable de «constructivismo ético» haré referencia a la asunción de ambas tesis.

Una objeción clásica al constructivismo ético se basa en una adaptación del dilema de Eutifrón al debate metaético [66]. Y estaría formulado en los siguientes términos: ¿Un juicio moral X es moralmente verdadero si y sólo si es considerado como moralmente correcto por agentes

[64] MORESO, 2003: 101.
[65] MORESO, 2003: 102.
[66] La formulación original del homónimo diálogo platónico es la siguiente: «O bien es la aprobación de los dioses la que constituye la piedad de determinados actos o bien, por el contrario, dichos actos son amados por los dioses porque son piadosos» (citado en MORESO, 2008: 193).

morales en condiciones ideales o, alternativamente, X es, por sí mismo, moralmente verdadero y es precisamente por ello que agentes morales en condiciones ideales lo consideran correcto?

Si se elige el primer cuerno del dilema se cae en el subjetivismo, pues todo depende en última instancia del agente, con lo que, como dice MORESO [67], nos acercamos a la arbitrariedad y al relativismo, violando la promesa de objetividad que había afirmado el constructivismo ético.

Pero si se elige el segundo cuerno del dilema se cae en el realismo moral, pues se está asumiendo que existen hechos morales *out there* que son los que identifica el agente, con lo cual resultaría que las verdades morales no se construyen, como pretendía el constructivismo ético, y se estaría violando de nuevo la promesa del constructivismo ético. Se considera que el constructivismo ético podría ser una posición plausible en la medida en que fuera capaz de salir indemne de este dilema. No profundizaré más aquí en esta cuestión, me basta con presentar la posición y la principal objeción hecha a la misma. En el próximo capítulo veremos de qué manera «renace» este dilema al comprobar la compatibilidad del constructivismo ético con el irenismo, el particularismo y el pluralismo dilemático.

5.2. Realismo interno (o Dworkinismo)

En primer lugar, DWORKIN rechaza la dicotomía realismo/antirrealismo. Ello ocurre porque, según DWORKIN, no se puede hablar de verdad o de falsedad acerca de los juicios morales desde un punto de vista no valorativo: «No tengo argumentos para la objetividad de los juicios morales que no sean juicios morales» [68]. En la misma línea, los escépticos morales no pueden decir que los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos desde un punto de vista no valorativo: «Cualquier argumento exitoso —en realidad, inteligible— según el cual las proposiciones valorativas no son ni verdaderas ni falsas debe ser interno al reino de lo valorativo más que un argumento arquímedeo [es decir, externo]» [69]. La consecuencia última de esta manera de ver las cosas es que, según DWORKIN, no ha lugar para la metaética; sólo existe la ética. Todos los autores que han trabajado en el campo de la metaética (y que incluye nombres como PLATÓN, HUME, MOORE, AYER, BOYD o MACKIE) estaban haciendo (sin saberlo, por supuesto) ética [70]. Que un juicio moral sea verdadero o no depende única y exclusivamente de proporcionar argumentos normativos y razones sustantivas

[67] MORESO, 2008: 193.
[68] DWORKIN, 1985: 171 (la traducción es mía).
[69] DWORKIN, 1996: 89 (la traducción es mía).
[70] LEITER reconstruyendo a DWORKIN en LEITER, 2001: 227-228.

(internas, en su léxico) para pensar que, en efecto, tal juicio moral es verdadero o no.

Por otro lado, entre las ideas dworkinianas que tienen que ver con cuestiones estructurales de la ética, se encuentra su tesis de la única respuesta correcta, tanto para los casos jurídicos como para los casos morales [71]. A veces, en algunas obras de DWORKIN, este presupuesto estructural es presentado como la propiedad de la «integridad» del discurso práctico [72], pero en cualquier caso su consecuencia última es siempre la misma: todo caso práctico tendrá una y sólo una respuesta correcta.

Así pues, la posición de DWORKIN respecto de la metaética puede recapitularse en las siguientes consideraciones:

1. La única manera de entender inteligiblemente que algunos juicios morales son independientes u objetivamente correctos es un argumento moral que muestre que es verdadero incluso en el caso de que no haya nadie que así lo piense; la única manera de entender lo contrario es también aportando un argumento moral [73].
2. El reino de la moral es el reino de los argumentos, no el de los hechos duros *(brute, raw facts)* [74].
3. No hay cuestiones morales de segundo orden; sólo hay cuestiones morales de primer orden o sustantivas (en otras palabras: no hay metaética, sólo hay ética).
4. Una teoría sustantiva de los valores debe incluir una teoría de la verdad acerca de los valores [75].
5. Todo juicio moral negativo presupone algún juicio moral positivo.
6. La cuestión realmente interesante no es si los juicios morales pueden ser verdaderos, sino cuáles de ellos lo son [76].
7. Qué juicios morales son verdaderos no tiene nada que ver ni con la física ni con la metafísica [77], sino con la argumentación: «Un juicio moral se convierte en verdadero cuando se da un argumento adecuado para su verdad» [78].
8. Todo caso práctico (moral o jurídico) tendrá una y sólo una respuesta correcta.

---

[71] Véase, entre otros, DWORKIN, 2001: 227.
[72] De manera especial en DWORKIN, 1986.
[73] DWORKIN, 2011: 10.
[74] DWORKIN, 2011: 11.
[75] DWORKIN, 2011: 24.
[76] DWORKIN, 2011: 25.
[77] DWORKIN, 2011: 26.
[78] DWORKIN, 2011: 37.

CAPÍTULO VI

METAÉTICA *VERSUS* IRENISMO, PARTICULARISMO Y PLURALISMO DILEMÁTICO

«[L]et us forget the bastard something known as morality».

Karl N. LLEWELLYN [1]

1. PRESENTACIÓN

En el capítulo anterior hemos identificado seis posiciones relevantes en el debate metaético actual: realismo moral naturalista, realismo moral antinaturalista, primer antirrealismo, segundo antirrealismo, constructivismo ético y realismo interno (o dworkinismo). En este capítulo me propongo analizar qué tipos de relaciones se pueden dar entre los tres modelos explicativos de la dimensión ético-sustancial del Estado constitucional contemporáneo y estas diferentes posiciones metaéticas.

Recordemos una vez más de qué manera se está entendiendo la metaética aquí, por un lado, y en qué consisten las hipótesis de reconstrucción o modelos explicativos, por otro.

La metaética, hemos convenido, es un metalenguaje que se ocupa, entre otras cosas, del análisis lingüístico o conceptual del discurso moral o de la indagación en la ontología de los valores o de la epistemolo-

[1] LLEWELLYN, 1934: 6.

gía moral. No toma partido en materia moral sustantiva y no prescribe ningún contenido ético determinado. Su dirección de ajuste es, en última instancia, mente-mundo o descriptiva.

Los modelos explicativos ya enumerados son hipótesis de reconstrucción de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho, esto es, dan cuenta de la estructura del conjunto de contenidos éticos de un determinado sistema moral (en este caso, el del Estado constitucional de derecho). No se posicionan acerca de cuál debe ser el contenido ético concreto. Tampoco prescriben cuál debe ser la estructura (¿irenista?, ¿particularista?, ¿pluralista dilemática?) de ese conjunto de contenidos. Su dirección de ajuste, por tanto, es también mente-mundo o descriptiva. Así pues, los modelos explicativos forman parte de la investigación metaética, aun cuando no respondan a las preguntas que la metaética se había formulado tradicionalmente —mencionadas en la Introducción al enumerar la lista de MILLER—.

En lo que sigue me ocuparé de indagar qué tipo de relaciones se pueden dar entre las tesis que asume el discurso metaético en general y las tesis asumidas por el discurso (también metaético) de cada uno de los modelos explicativos. Esto es, se trata de ver si cada uno de los modelos explicativos es compatible o no con todas y cada una de las posiciones metaéticas identificadas en el capítulo anterior.

Exploraré si entre estos dos discursos se da una relación de plena compatibilidad o bien si, por el contrario, existen algunas restricciones conceptuales que convierten en incompatibles algunas relaciones entre una determinada teoría metaética y alguno de los modelos explicativos.

Pero antes es necesario especificar una cuestión que puede suscitar algunas perplejidades. En lo que queda de capítulo asumiré que *ex ante* y *a priori*, por un lado, y *ex post* y *a posteriori*, por otro lado, hacen referencia a una misma cuestión [2].

En su noción tradicional, *a priori* tenía que ver con aquel conocimiento que se puede dar con independencia de la experiencia. *A posteriori*, en cambio, es aquel tipo de conocimiento que se adquiere una vez se ha comprobado cómo es el mundo, esto es, en otras palabras, es un conocimiento que depende de la experiencia.

Sin embargo, hace ya algunos años algunos autores, entre los cuales, significativamente, KRIPKE, afirmaron que tales nociones eran demasiado restrictivas.

---

[2] Un fértil (al menos para mí) intercambio de correos con Federico ARENA, Hernán BOUVIER y Diego DEI VECCHI me sirvió para aclarar y sintetizar mi posición en este punto. Aunque es posible que ellos no compartan esta posición, debo decir que sus comentarios fueron de gran ayuda para mí. Vaya para ellos un agradecimiento especial, uno más.

A priori en realidad no hace referencia a que el conocimiento sea adquirido con independencia de la experiencia, sino a la posibilidad de que el conocimiento sea adquirido mediante pruebas *(evidence)* antes de que el hecho ocurra [3]. Así pues, y conforme a la observación KRIPKEANA, el conocimiento *a priori* es un tipo de conocimiento que sucede *ex ante*.

A posteriori hace referencia al tipo de conocimiento que depende de pruebas *(evidence)* sólo obtenibles mediante la experiencia. Y la experiencia, por definición, sólo se da cuando el hecho en cuestión ya ha acaecido. *A posteriori*, por tanto, y siguiendo la senda señalada por KRIPKE, es un tipo de conocimiento que tiene lugar *ex post*.

Si *a priori*, por tanto, no significa «independiente de la experiencia», sino que indica la posibilidad de que el conocimiento haya sido adquirido con anterioridad a que haya tenido lugar el hecho, y *a posteriori* quiere decir que el conocimiento se da *ex post facto,* entonces la manera en la que yo tejeré las posibles relaciones conceptuales entre las diferentes posiciones metaéticas y los modelos irenista, particularista y pluralista dilemático cobrará sentido.

2. METAÉTICA *VERSUS* IRENISMO

De entre aquellos autores a quienes, con cautela y de manera matizada, atribuiríamos una posición irenista, la inmensa mayoría se ha pronunciado a favor de alguna forma de objetivismo moral. De esta manera, DWORKIN [4], MORESO [5] o ATIENZA y RUIZ MANERO [6], entre los más destacados, han sostenido tanto tesis irenistas como tesis propias del objetivismo moral; de hecho, han considerado que irenismo y objetivismo moral iban prácticamente de la mano [7]. Esto, por sí mismo, no demuestra nada, al menos en materia de relación con las posiciones

[3] Véase KRIPKE, 1970: 34-35. CANALE también ha entendido de esta manera el término *a priori* (véase CANALE, 2013).

[4] Véase, entre otros, DWORKIN, 1996 y 2011.

[5] Véase, entre otros, MORESO, 2009: 69-93.

[6] ATIENZA y RUIZ MANERO, 1996.

[7] DWORKIN, 1977, y ATIENZA y RUIZ MANERO, 1996: 18, quienes dicen que hay que presuponer por lo menos un objetivismo moral mínimo para que su sofisticada forma de irenismo jurídico funcione y las «piezas del derecho» se acoplen a la perfección. ALEXY también parece presuponer una forma de objetivismo moral en su resolución de la ponderación por vías aritméticas (ALEXY, 1989: 175 y ss.). De los autores mencionados anteriormente seguramente tal vez sea MORESO el que ha tratado estas cuestiones de una manera más distinta. Un autor que está ausente en esta lista, pero que probablemente debería ser clasificado como irenista, es Luigi FERRAJOLI. No he trabajado en profundidad su posición en este punto, así que prefiero mencionarlo únicamente en esta nota a pie de página (FERRAJOLI sostiene que no se dan conflictos entre derechos fundamentales o, si se dan, son completamente marginales; para una crítica de la posición de FERRAJOLI desde un punto de vista conceptual véase PINO, 2009).

metaéticas, y la prueba de ello es que un autor en el que el irenismo se apoya, HARE, era un antirrealista moral convencido y explícito [8].

Creo que se puede decir que hay dos posiciones metaéticas con las cuales el irenismo no encuentra ningún tipo de restricción conceptual y, por tanto, resulta plenamente compatible: constructivismo ético y realismo interno (o dworkinismo).

Tanto constructivismo ético como realismo interno sostienen que todo caso práctico tendrá una y sólo una respuesta correcta, que es precisamente la tesis del irenismo (salvo en aquel marginal número de casos de los cuales el irenismo no puede dar cuenta). Tanto constructivismo ético como realismo interno no dejan espacio conceptual para la posibilidad de que por lo menos algunos casos prácticos tengan una pluralidad de respuestas correctas [9].

En relación con el realismo interno, DWORKIN ha sostenido expresamente que no existen conflictos (trágicos, es decir, situaciones en las que se pierda algo valioso) entre los valores morales [10]. La consecuencia de ello será, como ya he mencionado, que todo caso práctico tendrá una y sólo una respuesta correcta [11]; tesis, esta última, que se encuentra en plena armonía con la hipótesis irenista. Me parece que es en este sentido en el que hay que entender la dworkiniana figura del juez Hércules: un agente moral dotado de unas capacidades excepcionales que conseguiría integrar todas las consideraciones morales relevantes en cada caso, de forma que siempre daría con una única respuesta armónica, y que no implicaría pérdida alguna, por más dificultades que el caso entrañara [12].

Y en relación con el constructivismo ético, por la manera como se ha delineado esta posición metaética, difícilmente habría espacio para que algunos casos prácticos tuvieran una pluralidad de respuestas en

---

[8] Dicho en otras palabras: que la mayoría de autores que clasificaríamos como irenistas sean, en alguna de sus variantes, también objetivistas morales es un dato sociológico a tener en cuenta, pero por sí mismo no supone un argumento filosófico a favor ni en contra de ninguna tesis.

[9] Y esto, como veremos, supondrá una restricción conceptual para el pluralismo dilemático.

[10] Así, por ejemplo, discutiendo el supuesto conflicto entre libertad e igualdad, DWORKIN dice que *«[w]hen I suggest that liberty and equality do not necessarily conflict, I am suggesting, not simply that government need not violate the Constitution to protect equality, but that it need not violate liberty on any defensible conception of what liberty is»* (DWORKIN, 2001: 123). Esto es, para DWORKIN incluso el pretendido caso paradigmático de conflicto entre valores (libertad *versus* igualdad) desembocaría en una y sólo una respuesta: aquella que conjugaría ambos valores, es decir, no sería posible realizar el valor libertad sin realizar al mismo tiempo el valor igualdad.

[11] Probablemente el realismo interno no estaría dispuesto a admitir ni siquiera ese número marginal de casos de los que el irenismo no puede dar cuenta. Y aunque esto podría ser reconstruido como una restricción conceptual entre realismo interno e irenismo, siempre se podría aducir lo que ya se ha propuesto con anterioridad: el número de casos es tan marginal que no supone una restricción conceptual relevante.

[12] El juez Hércules es concebido como una figura ideal, no como una entidad realmente existente (DWORKIN, 1986: 239-240). Esto arroja más dudas acerca de concebir la teoría de la integridad como un discurso metaético, o al menos perteneciente al campo de lo descriptivo.

conflicto entre ellas. De lo contrario, parecería extraño decir que se trata de un observador ideal, plenamente informado y en condiciones idóneas para decidir [13]. Un agente de este último tipo, por definición, alcanzaría a descubrir, mediante el proceso de construcción, la única respuesta para cada caso práctico: ya sea porque siempre hubo un solo principio o valor en juego que era necesario concretizar, o bien porque, aunque había una pluralidad, el observador ideal conseguía jerarquizar las diferentes consideraciones de manera objetiva o racional, de forma que siempre habrá una respuesta, por así decir, más correcta que las otras.

Así pues, ni realismo interno ni constructivismo ético parecen presentar restricciones conceptuales relevantes para el irenismo. Queda por ver qué ocurre con el resto de posiciones metaéticas.

Realismo moral naturalista. El realismo moral naturalista afirma la existencia de propiedades naturales que actuarían como *truth-makers* de los juicios morales y —a diferencia de MACKIE— sostiene que al menos algunos de ellos serán verdaderos [14]. ¿Tiene el realismo moral naturalista alguna tesis acerca del debate sobre monismo o pluralismo de las respuestas a los casos prácticos? En el capítulo anterior, haciendo referencia al argumento de la superveniencia, hemos delineado el realismo moral naturalista diciendo que existen dos posibilidades: o bien el mundo moral es reducible al mundo natural, con lo que cuando decimos «lo moralmente correcto» estamos hablando (por ejemplo) de la «maximización de las preferencias»; o bien el mundo moral no es idéntico al mundo natural, sino que superviene en una pluralidad de propiedades naturales, de esta manera «lo moralmente correcto» puede instanciarse en una pluralidad de propiedades naturales, tales como «la maximización de las preferencias», «la realización de la libertad negativa» o «la redistribución igualitarista de los recursos», entre otras. En

---

[13] Se podría aducir que el observador ideal podría llegar a la susodicha conclusión, esto es, que algunos casos prácticos tendrían una pluralidad de respuestas incompatibles entre ellas. Esto ocurriría, proseguiría el argumento, porque la moral está indeterminada, es decir, *«[a] belief that some moral situation is indeterminate is often expressed by saying that there is no right answer to some of the moral questions it raises»* (SHAFER-LANDAU, 1994: 332-333). Pero probablemente aquí se volvería a presentar una nueva forma del dilema de Eutifrón para el constructivismo ético: si hay casos en que no es posible encontrar una única solución correcta, esto quiere decir que hay propiedades externas (la indeterminación de la moral) al proceso de construcción, con lo cual el constructivismo ético sería en realidad una forma semidisfrazada de realismo moral, o, alternativamente, la indeterminación de la moral es algo que estipula el observador ideal, y entonces el observador ideal puede definir como quiera los predicados y los juicios morales, con lo que parece difícil librarse de la arbitrariedad en materia moral, parafraseando el *motto* moresiano. SHAFER-LANDAU piensa que el constructivismo ético no es una posición plausible precisamente porque no puede dar cuenta del fenómeno de la indeterminación de la moral (y, en consecuencia, del desacuerdo entre agentes morales que se derivaría, al menos en parte, de esta indeterminación de la moral) (SHAFER-LANDAU, 1994: 336 y ss.).

[14] Nótese que mientras que el realismo moral naturalista respeta la ley de la bivalencia en lógica, la posición de MACKIE no parece compatible con la misma.

este último caso estaríamos hablando de un realismo moral naturalista antirreductivista.

Pues bien, el irenismo no encontraría restricción conceptual alguna en el caso del realismo moral naturalista de tipo reductivista, puesto que cumpliría con la tesis principal: una y sólo una respuesta para cada caso práctico, esto es, lo moralmente correcto se instanciaría en una sola propiedad natural, sea cual sea esta última (recordemos que el irenismo es una tesis acerca de la estructura del contenido de los sistemas morales, no acerca del contenido concreto de cada sistema). Encontraría, sin embargo, una restricción conceptual en el caso del realismo moral naturalista de tipo antirreductivista, que lo haría incompatible con este último, puesto que según esta posición metaética «lo moralmente correcto» se instancia en una multiplicidad de propiedades naturales, con lo que queda abierta la posibilidad de que se dé un caso que tenga una multiplicidad de respuestas (y que éstas sean incompatibles entre ellas porque no es posible realizar todas las propiedades naturales que instanciarían una misma propiedad moral). Y esto choca claramente con la estructura que el irenismo abandera [15].

De todas formas, hay una última restricción conceptual que me parece insalvable incluso en el caso de que se optara por un realismo moral naturalista de tipo reductivista. Recordemos que uno de los rasgos esenciales del irenismo es que el conocimiento moral, esto es, la respuesta a la pregunta «¿qué debo hacer?», es algo que se da *ex ante*. Mientras que, como hemos dicho diversas veces, el realismo moral naturalista (tanto el reductivista como el antireductivista) sostiene que la epistemología moral se desarrolla en el campo del *a posteriori*. Y ésta constituye una restricción conceptual definitiva entre irenismo y realismo moral naturalista.

Recordemos que el irenismo se levantaba sobre la base de la posibilidad de conocer *a priori*, mediante casos genéricos o en abstracto y de antemano, la respuesta a los casos concretos o particulares; de esta manera, cuando nos encontramos ante el caso particular, tenemos que subsumir éste en el caso genérico o abstracto correspondiente. Su defensa ante el particularismo pasaba precisamente por este punto: «¿Qué debo hacer?» es una pregunta que se puede responder (*a priori*) antes de encontrarme con el caso concreto y sus circunstancias particulares. Para el

[15] Tal vez una manera de salvar este obstáculo sería afirmar que «lo moralmente correcto» no es la única propiedad moral y que habría otras que no se instancian *necesariamente* en una multiplicidad de propiedades naturales; que ello ocurra o no es *contingente*. Cuando ello ocurriera, esto significaría una restricción conceptual para el irenismo, y cuando ello no ocurriera significaría que no hay restricción conceptual. Pero las dificultades para que este argumento funcionara parecen obvias: ¿qué otras propiedades morales existen —por hipótesis— además de «lo moralmente correcto»? ¿Tal vez «lo moralmente justo»? ¿Habría alguna diferencia entre estas dos propiedades morales o estaríamos en realidad hablando de la misma? En cualquier caso, como veremos a continuación en el texto, aun cuando pudiera salvar esta restricción conceptual deberá afrontar una objeción ulterior.

realismo moral naturalista, recordemos, la respuesta a la pregunta «¿qué debo hacer?» será *ex post facto*.

Realismo moral antinaturalista. El realismo moral antinaturalista afirma, a diferencia del realismo moral naturalista, que las verdades morales se conocerán con carácter *a priori*. Desde este punto de vista, esto encaja perfectamente con uno de los rasgos fundamentales del irenismo: las respuestas que proporcionaría la posibilidad de una tesis de relevancia última serían conocidas precisamente con carácter *a priori*. No habría, respecto de este punto, ninguna restricción conceptual.

¿Pero está comprometido el realismo moral antinaturalista con la tesis de la única respuesta correcta? En principio, de la presentación que hemos hecho anteriormente del realismo moral antinaturalista no parece derivarse ningún tipo de restricción conceptual en relación con el irenismo. Aunque también es cierto que de esa misma presentación tampoco parece derivarse ninguna tesis que actúe como *constraint* para una posición que rechace la tesis de la única respuesta correcta. SHAFER-LANDAU lo expresa de forma explícita:

> La suya [la de los realistas antinaturalistas] es una visión compatible tanto con el monismo como con el pluralismo. Incluso aunque abrazaran el monismo, no cargarían con la exigencia argumentativa ulterior de establecer una identidad entre propiedades coextensivas [16].

La parte final del pasaje de SHAFER-LANDAU hace referencia de nuevo a la cuestión de la superveniencia. Para este autor, el realismo antinaturalista, al afirmar la existencia de propiedades morales *sui generis*, es decir, no naturales, resulta mucho más flexible a la hora de relacionarse con la dialéctica monismo/pluralismo ético. Esto es así porque SHAFER-LANDAU presupone que, de ser un género de propiedades naturales, las propiedades morales sólo se podrían realizar en un único tipo de propiedad natural. En otras palabras, según este autor, el realismo moral naturalista sólo será compatible con el monismo ético, mientras que el realismo moral antinaturalista será compatible tanto con el monismo como con el pluralismo ético.

Primer antirrealismo. Los autores de los cuales hemos hecho uso para nuestra reconstrucción del primer antirrealismo, AYER y STEVENSON, no parecen sostener tesis alguna acerca del monismo o pluralismo de las

---

[16] SHAFER-LANDAU, 2003: 92. SHAFER-LANDAU añade que lo anterior *«gives us reason, other things equal, for preferring non-naturalism to reductive ethical views»* (SHAFER-LANDAU, 2003: 92). Según SHAFER-LANDAU, el realismo naturalista es incompatible con cualquier forma de pluralismo ético: *«[t]hese naturalists must be ethical monists, i. e. must endorse normative ethical theories that determine the instantiation of a moral property by reference to just a single descriptive property: in particular, the descriptive property that is claimed to be identical to the moral property in question»* (SHAFER-LANDAU, 2003: 92).

respuestas, sino que sólo se pronuncian acerca del estatuto lógico de los juicios morales, por lo que en principio no parece haber restricciones conceptuales con el irenismo que pongan en entredicho su compatibilidad.

Como hemos visto, el irenismo se apoya en algunas ideas de HARE para dar plausibilidad a su posición. En lo que sigue reconstruiré qué entiende HARE por «prescripciones objetivas» y de qué manera afecta —si es que afecta— a la cuestión de las restricciones conceptuales con el irenismo, en primer lugar, y en los próximos epígrafes, con el particularismo y el pluralismo dilemático.

Según HARE, hay un sentido en el que se puede decir que las prescripciones son objetivas [17]. Pero este sentido nada tiene que ver con que los juicios morales busquen representar el mundo, tal y como MACKIE —aunque no sólo él— afirmaba [18], sino que las prescripciones morales poseen dos características lógicas que permiten hablar de objetividad en materia del lenguaje moral. Una de esas características, como ya hemos mencionado en el capítulo anterior, es la de la *prescriptividad*. No insistiré más en ello. La otra característica lógica, que en este punto resulta más relevante, y que tiene ascendiente kantiano, tal y como el propio HARE admite, es la de la *universalizabilidad* [19]. En qué consiste, según HARE, este último rasgo:

> Creo (aunque algunos están en desacuerdo) que es un hecho del lenguaje que si yo digo que un acto debe ser realizado, me estoy comprometiendo a decir que un acto similar debe ser realizado en todas aquellas circunstancias parecidas a éstas, independientemente de quién esté en qué posición en la situación. Es lógicamente inconsistente decir, respecto de dos actos idénticos en circunstancias idénticas, que uno es erróneo y el otro no lo es. Las circunstancias deben ser entendidas por supuesto en el sentido de que incluyen los deseos de la gente en ellas. Incluso entre aquellos que están en desacuerdo conmigo, y piensan que la universalizabilidad no es una verdad *lógica*, casi todos ellos piensan que es verdad [20].

Resulta remarcable, en primer lugar, precisamente esta última frase: ¿La universalizabilidad es una verdad lógica, como afirma HARE, o bien

---

[17] HARE, 1999: 13.

[18] HARE, 1999: 2. Recordemos que también los realistas morales, al igual que MACKIE, son descriptivistas: ambos piensan que los juicios morales intentan describir o representar alguna característica del mundo. Lo que diferencia a MACKIE de los realistas morales es que, mientras estos últimos piensan que hay por lo menos algunos juicios morales verdaderos, el primero afirma que son todos sistemáticamente falsos.

[19] HARE, 1999: 13. Además, añade HARE, estas dos características son objetivas también en el sentido de que son culturalmente invariables, esto es, se encuentran en cualquier cultura que posea un lenguaje moral (obviamente, esto hace referencia a la estructura del lenguaje moral, no al contenido concreto de lenguaje moral de cada cultura).

[20] HARE, 1999: 13 (énfasis en el original; la traducción es mía).

una verdad de otra naturaleza? Esto es, la naturaleza de ese «estoy comprometido [*I am committed*]» es lo que, en todo caso, estaría en disputa; pero todos admitiríamos, según HARE, que el lenguaje moral implica de alguna manera ese compromiso.

En segundo lugar, el pasaje de HARE está menos comprometido con el irenismo de lo que pudiera parecer a primera vista. El compromiso del que habla HARE consiste en que si afirmo que debo llevar a cabo un acto X en una situación A esto genera un vínculo (cuya naturaleza no es pacífica) para hacer X en una situación B que comparte los rasgos de la situación A. Pero, formulado así, esto no supone, como veremos, ninguna restricción conceptual con el particularismo; este último no discute que si A y B comparten rasgos entonces, habida cuenta de todo, debo hacer X tanto en A como en B. Lo que impugna el particularismo es que no podemos saber *ex ante* si A y B comparten los mismos rasgos. Y ahí sí que resulta importante saber cuál es la naturaleza de ese «compromiso» del que habla HARE: si tiene estatuto lógico, entonces esto supone una restricción conceptual para el particularismo, si en cambio tiene algún otro tipo de naturaleza, i. e. contingente [21], entonces no supondrá una restricción ni siquiera para el particularismo. HARE, como él mismo dice, es partidario de considerar que se trata de un compromiso de tipo lógico, pero no parece cerrar la puerta del todo a que tenga un estatuto diferente.

En todo caso, y para lo que nos interesa en este punto, el primer antirrealismo en su versión *hareana* —en que la naturaleza del compromiso es lógica— no presenta restricción alguna para el irenismo [22].

---

[21] Tal vez habría un tercer candidato a estatuto filosófico: pragmático. No me quiero pronunciar aquí sobre esta cuestión porque no tengo demasiado claro qué se entiende cuando se habla de conexiones o restricciones pragmáticas.

[22] Para que el primer antirrealismo, en las versiones de AYER y STEVENSON, presentara alguna restricción conceptual sería necesario que se pudiera inferir de la obra de estos autores algún argumento que impugnara la cualidad de la universalizabilidad de los juicios morales que HARE afirma que tienen. Hasta donde yo conozco de la obra de AYER y STEVENSON, esto no es posible.

Pero alguien podría aducir un argumento según el cual, en realidad, la cuestión es mucho más general: mientras que HARE intenta afirmar algún grado de racionalidad en materia moral, AYER y STEVENSON impugnan, *by definition*, cualquier empresa de este tipo. Esto es, si los juicios morales no son cognitivos, como afirma el *motto* clásico del antirrealismo, entonces tampoco se puede predicar de ellos una propiedad lógica, como lo es la universalizabilidad, ya que esto implicaría que al menos la estructura —aunque no la identificación del contenido sustantivo— de nuestro razonamiento moral sería cognitiva, por ejemplo, la respuesta a la pregunta «¿qué debemos hacer?» sería objetiva en relación con su estructura: la respuesta «debemos hacer lo mismo que hicimos en un caso anterior con el que el caso actual compartiera los mismos rasgos» sería una respuesta objetiva porque se trataría no de un «debemos» cuya naturaleza sería ético-normativa, sino que se trataría de un «debemos» de naturaleza lógica. Es cierto que esto aporta algo de cognoscibilidad a los juicios morales, pero creo que de una lectura caritativa de AYER y STEVENSON no se puede decir que, según estos autores, los enunciados normativos no tengan alguna propiedad lógica. Que ésta sea precisamente la de la universalizabilidad no es una tarea que vayamos a llevar a cabo aquí; lo que nos interesa en este punto es que el primer antirrealismo no presenta restricciones conceptuales con el irenismo siempre y cuando afirme que ese «compro-

Segundo antirrealismo. En la reconstrucción que he hecho del segundo antirrealismo hemos dicho que toda la apariencia de objetividad de los juicios morales está destinada a reforzar la coordinación de nuestros comportamientos morales en sociedad. Desde este punto de vista, si pensar que podemos conocer *ex ante* cuál será la única respuesta a un caso práctico —al igual que pensar que tienen valor de verdad— contribuye a aumentar esa coordinación, puesto que aporta certeza, entonces el segundo antirrealismo no parece presentar restricción conceptual alguna para el irenismo.

Sin embargo, las cosas son algo más complejas.

Una de las tesis sobre las que ha insistido el segundo antirrealismo ha puesto de manifiesto que se puede hablar de algunas verdades morales pero sólo en relación con un determinado contexto o comunidad. Esto quiere decir que el sentido en el que puede hablarse de verdades morales según este antirrealismo no es extensible más allá de contextos particulares (y cuando lo sea esto será meramente contingente), que es justo lo contrario de lo que afirma el irenismo: nuestras verdades morales no dependen de un contexto en particular. Así, mientras que para este antirrealismo es necesario conocer el contexto socio-moral para poder predicar la verdad de algunos juicios morales, es decir, se tratará de verdades *a posteriori*, el irenismo, como hemos repetido hasta la saciedad, considera que las verdades morales son asibles *a priori* o *ex ante*.

Y ésta sí me parece una restricción conceptual relevante que haría incompatible segundo antirrealismo e irenismo.

3. METAÉTICA *VERSUS* PARTICULARISMO

Los autores particularistas, al igual que la inmensa mayoría de autores irenistas, con quienes hemos dialogado en lo que va de trabajo, se han mostrado partidarios de alguna forma de objetivismo moral [23]. Pero al igual que en el caso de los irenistas, esto se trata de un mero dato sociológico o cultural que, por sí mismo, ni restringe ni amplia las posibles relaciones conceptuales entre ambas ideas.

---

miso» del que habla HARE sea de naturaleza lógica y no ético-sustantiva. Aunque es cierto que, por lo menos en el caso de algunos pasajes de AYER, es difícil decir que admitía que entre normas podían darse algunas relaciones lógicas, también lo es que si hay alguna versión que enmiende las debilidades de la teoría ayeriana (entre las cuales se suele contar la del rechazo de la existencia de ciertas relaciones lógicas en el seno del lenguaje normativo) y conserve su marco ontológico, esa es la de HARE. La pertenencia de HARE, AYER y STEVENSON a una misma familia metaética merece, desde luego, una discusión más profusa y, tratándose, como se trata, de una cuestión distinguible del eje principal sobre el que se mueve esta investigación, la dejaré para otra ocasión y otro lugar.

[23] CELANO, 2006, y DANCY, 2004.

A primera vista, y teniendo en cuenta que el particularismo afirma exactamente lo opuesto que el irenismo sostiene, podría parecer que allí donde el irenismo no encontraba restricciones conceptuales, el particularismo sí lo hará; y allí donde el irenismo encontraba restricciones conceptuales, el particularismo tendrá vía libre. Pero merece la pena pararse de nuevo en cada una de las posiciones metaéticas para ver si irenismo y particularismo son perfectamente simétricos o bien si conviene hacer algunos matices.

Realismo moral naturalista. Si atendemos a una de las principales diferencias entre realismo moral naturalista y realismo moral antinaturalista, es decir, la cuestión epistemológica, entonces sí que puede decirse que hay simetría con el irenismo: el particularismo afirma que las verdades morales serán conocidas *a posteriori*, esto es, tras conocer y analizar todas las propiedades relevantes del caso. El realismo moral naturalista también afirma, por su parte, que la verdad de los juicios morales sólo puede ser predicada *a posteriori*.

Realismo moral antinaturalista. También respecto del realismo moral antinaturalista se produce esta simetría. El particularismo afirma que las verdades morales se conocen *a posteriori*. Mientras que el realismo moral antinaturalista afirma que las verdades morales se conocen *a priori*.

Constructivismo ético. Con el constructivismo ético también se da la relación de simetría. Y es que sería realmente extraño, repitiendo algo ya dicho, que las conclusiones a las que llegara el observador ideal y con plena información fueran válidas sólo para un caso particular. Quizás se pueda imaginar una situación como la anterior: el agente constructivista que sólo decide sobre el caso particular. Pero me parece que entonces el proyecto del constructivismo ético quedaría vacío de contenido.

Realismo interno. El caso del realismo interno, y el de su representante más ínclito, DWORKIN, es algo más complicado. En primer lugar porque no se distingue muy bien cuándo está hablando de lo que yo he denominado metaética (cuya «existencia» DWORKIN negaría) y cuándo se está hablando de teoría (descriptiva) del derecho, teoría de la justicia o filosofía moral. En segundo lugar, porque me parece que incluso en el lugar en el que DWORKIN se pone a discutir en un lenguaje más cercano al que yo estoy usando aquí, como veremos a continuación, tampoco las cosas están muy claras.

Empecemos por lo aparentemente más claro: la tesis de la única respuesta correcta [24]. DWORKIN sostiene que todo caso práctico, tanto en el derecho como en la moral, tendrá una única respuesta correcta. A primera vista esto no supone ningún tipo de restricción conceptual con el particularismo (ni tampoco con el irenismo; sólo lo sería, como afir-

[24] Que ha afirmado en diversas ocasiones DWORKIN, 1977, y 2001: 73 y ss.

maremos más adelante, con el pluralismo dilemático). Sin embargo, me parece que la noción clave del realismo interno dworkiniano, sobre todo para nuestros propósitos, es la de «ascenso justificativo [*justificatory ascent*]» [25].

A continuación reproduciré un largo pasaje de DWORKIN que creo que sintetiza tanto sus ideas irenistas, sus tesis propias del realismo interno, así como también la puerta que deja parcialmente abierta a una forma peculiar de particularismo:

> Una decisión jurídica —ya se trate de si pierde o gana la víctima del medicamento o si la quema de bandera puede o no ser constitucionalmente prohibida— es equivalente a la afirmación según la cual un principio u otro proporciona una justificación mejor de alguna parte de la práctica jurídica. ¿Mejor en qué sentido? Mejor interpretativamente —mejor porque encaja mejor con la práctica jurídica y la coloca bajo una mejor luz—. En este caso, todo argumento jurídico es vulnerable a lo que podemos llamar ascenso justitificativo [*justificatory ascent*]. Cuando alzamos nuestros ojos un poco desde los casos particulares que parecen tener más sentido inmediatamente, y miramos a áreas vecinas del derecho, o quizás incluso alzamos nuestros ojos todavía más y miramos en general, por ejemplo, al derecho de daños, o al derecho constitucional, o a nuestras asunciones sobre la competencia jurisdiccional o sobre la responsabilidad más en general, podemos encontrar serias amenazas a nuestra afirmación de que el principio que estábamos por apoyar nos permite ver a nuestra práctica jurídica bajo su mejor luz. Ya que podemos descubrir que el principio es inconsistente con, o incluso en otros sentidos malo para, algún otro principio sobre el que apoyarnos para justificar alguna otra parte más amplia del derecho [...]. No podemos ignorar simplemente la afirmación de que nuestra pretendida justificación mostraría de hecho que nuestra práctica jurídica no está estructurada a través de principios, ya que apela a un principio particular al justificar la coerción contra algunos ciudadanos y rechaza el mismo principio al denegar compensación a otra gente. Si la afirmación está justificada, la decisión que hemos propuesto sería objetable, no sólo por una cuestión de elgancia teórica, sino también como una cuestión acerca de cómo una comunidad comprometida con ciudadanos iguales debería goberanrse a sí misma [26].

La teoría de DWORKIN afirma que un enunciado jurídico (lo que podríamos llamar la adjudicación de un derecho) presupone que se ha encontrado un principio jurídico-moral que justifica mejor una determinada parte de la práctica jurídica: siempre habrá un principio que justifique mejor un determinado segmento del derecho; en otras pala-

[25] DWORKIN, 2006: 52 y ss. (la traducción es mía).
[26] DWORKIN, 2006: 52-53 (la traducción es mía).

bras: en todo caso tendrá una y sólo una respuesta correcta (fruto del principio que mejor justifique una parte concreta de la práctica jurídica). Ésta sería la parte irenista del pasaje [27].

La parte correspondiente al realismo interno es la que afirma que aquello que hará «verdadero» a un determinado juicio jurídico será un principio ético-normativo. Es decir, no hay hechos externos que actúen como *truth-makers*: los únicos datos que pueden hacer verdadero un juicio moral serán de tipo ético-normativo.

El *«justificatory ascent»* viene a decir que puede ocurrir que para unas determinadas circunstancias —para una determinada área del derecho, como dice DWORKIN— rija un determinado principio porque es el que justifica mejor una parte del derecho, pero que para otras circunstancias —esto es, para otra área diferente del derecho— tal principio no rija y sí lo haga en cambio otro que justifica mejor esa otra parte del derecho. Esto, en mi opinión, parece —pero, como veremos, sólo parece— dejar la puerta entreabierta para poder afirmar que la aplicación de un principio, en el seno del realismo interno, puede variar si varía el contexto. Es decir, el principio no sería de aplicación general o universal, sino que se aplicaría *case by case*.

Pero lo anterior es visto por DWORKIN con ojo crítico e inmediatamente cierra esa puerta que parecía estar entreabierta y, de esta forma, el realismo interno deviene incompatible en relación con el particularismo por las razones expuestas a continuación.

Recordemos que hemos llegado a la conclusión de que la mejor versión del particularismo no podía incluir (un conjunto cerrado de) principios en su explicación sin vaciar, al menos parcialmente, la tesis particularista principal, esto es, la respuesta final a cada caso práctico depende siempre y en todo caso del contexto. Por lo que la mejor versión del particularismo con la cual estoy «cruzando» las diferentes posiciones metaéticas se corresponde con lo que, siguiendo a CELANO, he llamado «particularismo atomista»; posición según la cual el razonamiento moral no depende de un conjunto (desde luego «no cerrado», sino «abierto», como he intentado mostrar, y que, a fin de cuentas, es tanto como decir que no hay tal conjunto) de principios. Pues bien, el realismo interno hace de los principios precisamente su pie de pivote: cualquier juicio jurídico-moral, según la teoría de DWORKIN, debe estar justificado sobre la base de un principio (que mejor justifique la práctica jurídica, en el caso del derecho, y que sea el principio moral objetivo, en el caso de la moral

[27] Aunque nótese que, formulada de esta forma más bien enigmática, guarda poca relación con lo que yo he denominado la mejor versión del irenismo. Pero, en cualquier caso, la tesis última es respetada: todo caso práctico tendrá una única respuesta correcta, que podrá ser conocida *ex ante* —aunque este léxico sea totalmente ajeno a DWORKIN— salvo, como veremos, tal vez, en los casos de *«justificatory ascent»*.

a secas) para que sea considerado la respuesta válida al caso. Y esta última consideración sí constituye una restricción conceptual que hace incompatible al realismo interno en relación con el particularismo [28].

Primer antirrealismo. Recordemos que según HARE la propiedad que detentan los juicios morales, la universalizabilidad, tiene naturaleza lógica, esto es, tiene estatuto conceptual necesario. Esto supone un clara restricción para el particularismo, ya que para el particularismo la universalizabilidad será, en el mejor de los casos, una propiedad contingente de los juicios morales: en algunas ocasiones el juicio moral será válido para el caso presente, en otras ocasiones no. Pero en todo caso lo uno o lo otro ocurrirá no debido a una suerte de vínculo lógico entre un juicio y otro subsiguiente, sino porque, tras examinar las circunstancias particulares del caso, se llegará a la conclusión de que el juicio moral correcto coincidirá o no con uno anterior en circunstancias parecidas [29]. Y en caso de que en efecto coincida con el juicio anterior la razón por la cual se aplicará no es *porque* anteriormente hubiéramos decidido de la misma forma, esto es, porque estuviéramos comprometidos con el juicio anterior, sino porque a la luz de las circunstancias del caso presente, tal juicio nos parece el más correcto [30].

Sí que es verdad que el pasaje de HARE que he citado anteriormente parecía dejar una puerta abierta a que este compromiso no tuviera naturaleza lógica. HARE afirmaba que lo importante no es cuál sea la naturaleza del compromiso o vínculo, sino la «existencia» de tal vínculo o compromiso. De ser esto así, entonces habría un espacio para esta forma de primer antirrealismo que no supondría ninguna restricción conceptual y, en consecuencia, será compatible con el particularismo.

---

[28] Es probable que el realismo interno de DWORKIN fuera compatible con una versión del particularismo que se pareciera a lo que CELANO ha denominado «particularismo triádico». En la medida en que la versión triádica no me parece la mejor versión del particularismo, dejaré de lado la posibilidad mencionada en la línea anterior.

[29] Cristina REDONDO me señala que, aun siendo verdadera la afirmación del texto, ello no supone negar el carácter lógico del carácter de la universalizabilidad. La afirmación supone que hay que revisar caso por caso para ver si se dan las condiciones de aplicación de ese principio. Creo, sin embargo, que sí supone negar el carácter lógico de la universalizabilidad, si por «lógico» entendemos su aplicabilidad necesaria *ex ante*. Tal vez sea posible una lectura como la que propone REDONDO, pero me parece que estaría en contraste con la manera en que es presentada por HARE.

[30] Cristina REDONDO dice que tal vez la manera correcta de abordar la cuestión es diciendo que mientras que HARE considera «sustancialmente correcto» ser coherente con el juicio del caso anterior, el particularismo afirmará que esa coherencia sólo tiene valor (sustancial) de forma circunstancial. De esta manera, la discusión pasaría del terreno de lo lógico/contingente al del valor sustancial o no de la universalizabilidad. Yo creo que abordar así esta cuestión es erróneo, porque HARE remarca que, a pesar de la polémica, el vínculo entre el caso pasado y el caso futuro es de naturaleza lógica: en ningún momento afirma que lo moralmente correcto (lo justo) sea decidir igual que decidimos en el caso anterior (lo cual lo hace internamente consistente: recordemos que HARE es un antirrealista, por lo que, de acoger la lectura de REDONDO, HARE se estaría pronunciando en términos de justicia, algo que hemos visto que resulta ser ajeno al primer antirrealismo).

Sin embargo, y a pesar de las apariencias, me parece que la disputa fundamental que subyace a la discusión irenismo/particularismo es precisamente la naturaleza de ese vínculo y las consecuencias que para el razonamiento práctico tiene tal discusión. Los particularistas afirman que, en cualquier caso, hay que descartar que el vínculo tenga estatuto lógico de necesidad, y si el vínculo no es necesario, sino meramente contingente, prosigue el argumento particularista, ¿qué sentido tiene seguir hablando de compromiso o de vínculo? Así que mejor interpretar que el compromiso del que habla HARE tiene estatuto lógico necesario y que ello supone una restricción conceptual en su relación con el particularismo.

Segundo antirrealismo. Si uno de los rasgos principales que definía al segundo antirrealismo es que el sentido restringido en el que se puede hablar de «verdades morales» se reduce a contextos concretos y, por tanto, la corrección de los juicios morales es contingente, entonces esta posición metaética parece encajar perfectamente con el particularismo.

Si bien es cierto que cuando hablan de contextos particulares, segundo antirrealismo y particularismo hacen referencia a cosas distintas —mientras que el primero se refiere sobre todo a contextos culturales, políticos o geográficos, el segundo se refiere a ocasiones en las que incluso dentro de un mismo contexto cultural, político o geográfico el juicio moral puede cambiar de un caso concreto a otro—, la estructura filosófica de sus tesis principales coincide: las verdades morales sólo pueden ser predicadas *a posteriori* y respecto de un conjunto de circunstancias determinado. Cabe recordar que mi propósito en este capítulo no es el de buscar similitudes, sino el de poner al descubierto eventuales restricciones conceptuales entre los dos ámbitos estudiados hasta ahora. Y, en este último sentido, no alcanzo a ver restricción conceptual alguna entre segundo antirrealismo, tal y como yo le he definido, y particularismo.

4. METAÉTICA *VERSUS* PLURALISMO DILEMÁTICO

El autor que al menos durante el siglo XX ha representado y postulado de manera más notoria y con más influencia la forma de pluralismo dilemático que yo he reconstruido, BERLIN, afirmó explícitamente que en el reino de la moral existen algunos valores o principios objetivos [31].

[31] BERLIN, 1990: 11. Una objeción recurrente —que en el capítulo IV he denominado la «objeción de la clausura»— a las ideas de BERLIN es la de cuáles son (y cómo conocemos) esos principios objetivos. BERLIN nunca presentó una lista exhaustiva de estos principios, ya que la tesis fuerte de su teoría no era la de afirmar un contenido moral sustancial concreto, sino la de dar cuenta de que, cualquiera que sea nuestra concepción del bien, ésta será heterogénea y conflictiva. De ahí que, pese a que en ocasiones enumeró algunos valores (muy obvios, por lo de-

Pero al igual que en el caso del irenismo y del particularismo cabe examinar la cuestión un poco más a fondo para ver qué relaciones pueden darse entre pluralismo dilemático y las posiciones metaéticas identificadas en el capítulo anterior.

Realismo moral naturalista y realismo moral antinaturalista. De la mejor versión del pluralismo dilemático que he presentado en el capítulo IV no se puede derivar ninguna restricción conceptual ni con respecto al realismo moral naturalista ni con respecto al realismo moral antinaturalista.

A pesar de ello, cabría hacer dos observaciones.

Si tomamos como referente a BERLIN, entonces se podrían albergar algunas dudas respecto a su relación con el intuicionismo o realismo moral antinaturalista, y es que, como señala GRAY, «que en la vida moral nos vemos en la tesitura de optar entre valores sin la ayuda que podría brindar un principio superior era la posición defendida por los intuicionistas morales, como [W. D.] Ross y [H.] Rashdall, cuyas obras eran leídas en Oxford en los años veinte, cuando Berlin estudiaba allí; pero ni en Berlin hay una concepción intuicionista de un sentido moral en cuyo marco de alguna manera se dirimen los conflictos entre valores inconmensurables, ni existe en los intuicionistas clara percepción de la inconmensurabilidad entre bienes asociados a formas enteras de vida. Puede pensarse con fundamento que el pluralismo de valores de Berlin debe poco o nada a los intuicionistas de Oxford» [32]. Pero, en mi opinión, esto no significa que exista alguna restricción conceptual con el realismo moral antinaturalista. Significa sólo —y ésta es una tesis de historia de las ideas, no perteneciente al ámbito del análisis conceptual— que entre las fuentes de las que bebe el pluralismo dilemático no se encontraría el intuicionismo moral oxoniense [33]. Pero no hay nada en la mejor versión del pluralismo dilemático que yo he esbozado —y que es deudora, en parte, de una exégesis posible de las ideas de BERLIN— que suponga una restricción conceptual en relación con el realismo moral antinaturalista.

La segunda observación está destinada a recordar que la versión antireductivista del realismo moral naturalista es la única en la que

---

más: igualdad, libertad, verdad, etc., véase BERLIN, 1990), siempre pusiera más énfasis en la parte estructural de la moral: nuestros sistemas morales incluyen una pluralidad de valores que, en ocasiones, pueden entrar en conflictos que no se podrán resolver sin perder algo que consideramos valioso.

[32] GRAY, 1996: 79.

[33] El propio GRAY sostiene que «una afinidad más plausible [que la de los intuicionistas oxonienses] puede establecerse con la obra de Max WEBER citada por BERLIN, cuando WEBER invoca el choque entre valores irreconciliables y también entre moralidades irreconciliables en la vida política [...] si en algún lugar puede hallarse una anticipación explícita del pluralismo de valores berliniano es en el pensamiento de WEBER, en su concepción agonista de la vida política, que tiene muchos puntos de contacto con la de BERLIN» (GRAY, 1995: 79).

no se encontrarían restricciones conceptuales con el pluralismo dilemático, puesto que las propiedades morales supervendrían no en una única propiedad natural del mundo, sino en una pluralidad de ellas, de manera que habría espacio conceptual para el pluralismo dilemático. Sobre la base del principio de caridad, asumiremos que es la versión antirreductivista aquélla con la cual pondremos en relación el pluralismo dilemático [34].

Primer antirrealismo. Si bien es cierto que la primera versión antirrealista que hemos asumido aquí, la de matriz hareana, parece comprometida con el monismo en relación con las respuestas a los casos prácticos, hay por lo menos un pasaje en la obra de HARE que lo dejaría libre de restricciones conceptuales en lo que respecta al pluralismo dilemático:

> E incluso en la más estable de las sociedades, siendo como es el mundo tan complejo, los principios aceptados entrarán en conflicto en los casos particulares, y entonces apelar a ellos no nos aportará una respuesta determinada acerca de qué hacer en tales casos [35].

Esto es, puede ocurrir que, en abstracto, esos principios no entren en conflicto; pero en el caso concreto, debido a las circunstancias reales, tales principios sí pueden entrar en conflicto. En tal caso, admite HARE, estos principios no serán armonizables. Al abordar la mejor versión del pluralismo dilemático, hemos llegado a la conclusión de que los conflictos entre valores o principios se darán cuando se den determinadas circunstancias, no ya en abstracto. Y esto es precisamente lo que está afirmando HARE en este pasaje: de la armonía en abstracto no se sigue la armonía en el caso concreto [36].

---

[34] Alguien podría objetar que, en realidad, si el conjunto cerrado de principios que afirma el pluralismo dilemático es siempre el mismo esto parece plantear algún tipo de restricción conceptual con el realismo moral naturalista (reductivista, pero también antirreductivista), puesto que parecería entonces que para el pluralismo dilemático el conocimiento moral (el conjunto cerrado de principios morales) se debería conocer *ex ante*, mientras que el realismo moral naturalista afirma que el conocimiento moral se da *a posteriori*. Sin embargo, cabe recordar que esto es así sólo parcialmente: a no ser que uno estuviera dispuesto a afirmar que los conflictos trágicos entre los valores o principios que conforman ese conjunto cerrado se dan ya en abstracto, hay una parte del conocimiento moral, por ejemplo, la de que se dan conflictos trágicos entre valores, que sólo puede ser conocida *a posteriori*, esto es, cuando conocemos las circunstancias concretas del caso. Así pues, aunque pudiera decirse que el conjunto cerrado de valores que el pluralismo dilemático afirma fuera cognoscible *ex ante*, la situación de conflicto sólo sería cognoscible *a posteriori*. A esta última reconstrucción podría objetarse que enfrentarse a un conflicto trágico constituye precisamente la parálisis del conocimiento moral (puesto que no hay criterio para conocer cuál es la respuesta correcta), sin embargo, lo que se descubre es precisamente que nos enfrentamos a un conflicto trágico, y esto último sí que es fruto del conocimiento moral *(a posteriori)*.

[35] HARE, 1999: 16.

[36] Alguien podría pensar que con este pasaje también se elimina todo tipo de restricción conceptual con el particularismo. Pero ello no es así por la siguiente razón. Lo que prevé HARE, en todo caso, es que haya casos concreto en los que los principios entren en conflicto y el caso se

Segundo antirrealismo. Tomando una distinción planteada por WILLIAMS, pero que, como BARBERIS recuerda [37], se encuentra ya implícita en la obra de BERLIN, según la cual las diferencias o conflictos entre valores pueden darse en tres niveles diferentes [38], y que reza como sigue:

- conflicto intercultural: entre valores morales pertenecientes a diferentes épocas, lugares o culturas;
- conflicto intersubjetivo: entre valores morales sostenidos por diferentes individuos;
- conflicto intrasubjetivos: entre valores morales sostenidos por un mismo individuo.

La tesis del segundo antirrealismo es que el sentido restringido en el que se puede hablar de verdades morales es relativo a una determinada época, lugar o contexto y que entre diferentes épocas, lugares o contextos pueden darse situaciones de conflicto acerca de qué es lo moralmente correcto. Es decir, la suya es una tesis acerca del nivel intercultural. Nada dice acerca de la posibilidad de que un mismo individuo albergue una pluralidad de valores que estén en conflicto entre ellos. En la manera en que yo lo he delineado, el segundo antirrealismo no tiene tesis alguna acerca del nivel intrasubjetivo, que es precisamente el nivel en el que se mueve el pluralismo dilemático [39].

Constructivismo ético. Al igual que ocurría con el particularismo, es posible imaginar una versión del constructivismo ético que admitiera conflictos trágicos, pero lo cierto es que entonces el constructivismo quedaría desprovisto de aquello que lo hace atractivo.

Realismo interno. Es sabido que DWORKIN combate explícitamente la segunda parte de la expresión «pluralismo dilemático», puesto que concede que, incluso en el supuesto conflicto paradigmático entre valores político-morales, esto es, igualdad y libertad, se trata de dos valores distintos [40], pero que ello no es óbice para que no puedan ser armoni-

---

queda sin respuesta (en este sentido, este tipo de casos constituiría ese número marginal de casos de los cuales el irenismo —que, recordémoslo, se funda sobre la posibilidad de la universalizabilidad de los juicios morales— no puede dar cuenta). En cambio, el particularismo no prevé que pueda haber casos para los que no haya respuesta; en todo caso tendrá una única respuesta que vendrá determinada no por una norma general y abstracta, sino a través de un procedimiento epistemológico diferente (intuición, razonamiento *all things considered*, etc.) tras examinar las circunstancias concretas del caso.

[37] BARBERIS, 2010: 268.

[38] WILLIAMS, 1978: xv-xvi.

[39] También en este sentido debe entenderse la idea de BLACKBURN, según la cual el lenguaje moral contribuye a aumentar la coordinación social; BLACKBURN hace referencia aquí al nivel intercultural o al nivel intersubjetivo, pero no al nivel intrasubjetivo. Por otro lado, y como veremos en el capítulo sucesivo al abordar la cuestión de los desacuerdos, el pluralismo dilemático también podrá ser entendido en sentido intersubjetivo e incluso intercultural.

[40] Esto es algo que resulta fundamental para al menos iniciar un diálogo con el pluralismo dilemático, tal y como nos recuerda WILLIAMS: *«[t]he first thing we have to bear in mind is that liberty and equality —let us say, rather more broadly, liberty and justice— are two different va-*

zados, puesto que «esto depende de qué entendemos por libertad y por igualdad; depende de cómo concebimos estos valores abstractos» [41]. Según DWORKIN, si entendemos libertad e igualdad como BERLIN los entiende, entonces tales valores entrarán en conflicto; pero si hallamos una manera de entender estos valores que evite el conflicto entonces ¿por qué tendríamos que aceptar la concepción berliniana de estos valores? [42] Al profundizar más en su argumento, DWORKIN llega a la conclusión de que, contrariamente a lo que supone BERLIN, la discusión no es conceptual (o, como yo digo, acerca de la estructura del contenido moral de los sistemas jurídicos), sino de moral o política sustantiva:

> ¿Está suponiendo que la única manera de dar cuenta de la libertad es haciendo de la libertad un valor independiente de los otros valores? ¿Una que nos permita decidir qué exige la libertad, y cuando ha sido sacrificada, sin considerar qué derechos —a la igualdad o a lo que sea— tiene la otra gente? Esto [...] asume el cuadro de los valores como soberanos rivales e independientes que convierten en inevitable el conflicto. De hecho, podemos decir, la gran cuestión del pluralismo de valores y el conflicto en política que Berlin introdujo es la cuestión de si nuestros valores políticos son independientes entre ellos tal y como su definición de libertad afirma, o si son interdependientes tal y como la concepción rival de la libertad que yo sugiero afirma, y ésta es una cuestión [...] no de definición de diccionario o de desubrimiento empírico, sino de filosofía política y moral sustantiva [43].

No es de nuestra incumbencia aquí cuál de las dos concepciones de libertad e igualdad es la mejor; ni tampoco es de nuestra incumbencia decidir si es una cuestión de moral sustantiva o bien conceptual [44]; el único propósito de este epígrafe era el de identificar eventuales restricciones conceptuales entre el realismo interno dworkiniano y el pluralismo dilemático, algo que, como hemos visto, ocurre al «cruzar» ambas ideas.

5. RECAPITULACIÓN

A continuación recapitularé cada una de las relaciones que se dan entre las diferentes posiciones metaéticas identificadas en el capítulo

---

lues. Even Ronald Dworkin does not deny this: these two are not simply different names for the same concept» (WILLIAMS, 2001: 92, énfasis en el original).

[41] DWORKIN, 2001: 83 (la traducción es mía).

[42] DWORKIN, 2001: 84.

[43] DWORKIN, 2001: 85 (la traducción es mía).

[44] Aunque creo que estoy obligado a asumir que se trata de una cuestión conceptual, ya que de lo contrario estaría mezclando planos distintos, algo que, metodológicamente, resultaría problemático.

anterior y las diferentes hipótesis de reconstrucción de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho contemporáneo.

Como ya he mencionado, de entre las diferentes hipótesis de reconstrucción, preferiremos aquella que, *ceteris paribus*, nos permita conservar un mayor número de teorías metaéticas establecidas. Es decir, preferiremos aquella hipótesis de reconstrucción que sea menos restrictiva conceptualmente con el conjunto de posiciones metaéticas, porque ello querrá decir que es compatible con un mayor número de teorías metaética bien asentadas [45].

Así pues, toca ver cuál de las diferentes hipótesis de reconstrucción es más «conservacionista». En el siguiente cuadro podemos ver precisamente esto (donde «+» está por compatibilidad total —ausencia de cualquier tipo de restricción conceptual— y «–» denota algún tipo de restricción conceptual que hace incompatibles las posiciones).

	Irenismo	*Particularismo*	*Pluralismo dilemático*
Realismo moral naturalista	–	+	+
Realismo moral antinaturalista	+	–	+
Primer antirrealismo	+	–	+
Segundo antirrealismo	–	+	+
Constructivismo ético	+	–	–
Realismo interno	+	–	–

De acuerdo con este cuadro, y sobre la base del *desideratum* conservacionista, vemos que tanto irenismo como pluralismo dilemático no encuentran restricciones conceptuales con cuatro posiciones metaéticas diferentes: el irenismo es plenamente compatible con el realismo moral antinaturalista, con el primer antirrealismo, con el constructivismo ético y con el realismo interno.

Por su lado, el pluralismo dilemático no encuentra restricción conceptual alguna con el realismo moral naturalista, el realismo moral antinaturalista, el primer antirrealismo y el segundo antirrealismo.

El particularismo, sobre la base de este criterio coservacionista, quedaría descabalgado, puesto que sólo nos permitiría conservar dos posiciones metaéticas: el realismo moral naturalista y el segundo antirrealismo (debería sorprender poco que ello ocurra con las dos posiciones

[45] En palabras de LEITER: «*We prefer explanations that leave more of our other well-confirmed beliefs and theories intact to those that do not, all else being equal (that is, without cost to other theoretical desiderata)*» (LEITER, 2009: 1239, énfasis en el original).

metaéticas que más abiertamente han rechazado el fundacionalismo filosófico).

Así pues, por decirlo de alguna forma, tendríamos un empate entre irenismo y pluralismo dilemático.

En cualquier caso, todavía queda pendiente abordar la cuestión de los desacuerdos y qué tipo de respuesta da cada uno de los modelos explicativos a los retos que aquélla plantea.

Y, por otro lado, hay que recordar, una vez más, que el criterio conservacionista sólo se aplica *ceteris paribus*, esto es, si su aplicación no supone un coste en términos de la explicación global, por lo que ésta es, si se quiere, una victoria parcial del irenismo y el pluralismo dilemático frente al particularismo.

Pero el «veredicto» definitivo que responderá «¿cuál es la mejor hipótesis de reconstrucción de la dimensión ético-sustancial del Estado constitucional contemporáneo?» deberá esperar a la conclusión del próximo capítulo.

CAPÍTULO VII

LA CUESTIÓN DE LOS DESACUERDOS

1. DESACUERDOS JURÍDICOS Y DESACUERDOS MORALES (EN EL DERECHO)

En lo que sigue me interesa poner de relieve un determinado tipo de desacuerdo jurídico: el desacuerdo moral en el derecho.

Los desacuerdos morales en el derecho son aquellos desacuerdos en los que las diferentes partes, para saber «cuál es el contenido» del derecho, recurren a argumentos, razonamientos o consideraciones de naturaleza moral sustantiva y estos argumentos están en conflicto entre ellos. Esto ocurrirá, no sólo pero sí principalmente, cuando las disposiciones jurídicas remitan o usen términos, valores o principios éticos.

Para evitar confusiones resulta entonces relevante distinguir entre justificación y contenido de las disposiciones jurídicas.

Todas las normas jurídicas, apelen o no a términos o valores éticos o exijan, para la identificación de su contenido, acudir a razonamientos morales sustantivos, encuentran su justificación —es decir, el porqué de su inclusión en el ordenamiento jurídico— en una norma moral, positiva o crítica. Pero aquí no se está discutiendo cuál es la justificación última de toda norma jurídica. El objeto de controversia no es cuál es la justificación de una determinada norma jurídica (si éste fuera el objeto, probablemente a todas las controversias jurídicas subyacería un desacuerdo moral, algo que no es mi intención afirmar).

Los desacuerdos morales en el derecho son disputas que versan acerca de cuál es el contenido de determinadas disposiciones jurídicas cuya interpretación y aplicación requieren hacer uso de argumentos y consideraciones morales sustantivas.

Como ya he dicho al principio de este trabajo, poco importa ahora cuál sea el estatuto filosófico de la moral en el derecho. No importa si el derecho incorpora contingentemente la moral (como sostiene el positivismo jurídico incluyente) o bien no lo hace, ni siquiera en los casos de discrecionalidad en que entonces los jueces deciden sobre la base de sus propias opiniones morales y no sobre la base del derecho (como sostiene el positivismo jurídico excluyente), si lo que hay que hacer es simplemente limitarse a dar cuenta de lo que hacen los jueces, por supuesto también cuando hagan referencia a la moral, como ocurre en *Riggs versus Palmer* (y como sostiene el realismo jurídico) o bien si el derecho sólo es derecho válido si es moralmente justo (tal y como sostiene el iusnaturalismo). Lo relevante para este trabajo es que, de una manera u otra, el contenido de las disposiciones jurídicas (incluyendo, desde luego, las que son fruto de decisiones judiciales) a veces hace referencia a normas, valores o principios ético-sustantivos.

Pondré un par de ejemplos para dar músculo a esta idea y encauzar la distinción, anteriormente mencionada, entre justificación y contenido de una disposición jurídica.

N1: «Como norma general, y muy especialmente en las curvas y cambios de rasante de reducida visibilidad, los vehículos circularán en todas las vías objeto de esta ley por la derecha y lo más cerca posible del borde de la calzada, manteniendo la separación lateral suficiente para realizar el cruce con seguridad» [1].

N2: «Todos tienen derecho a la vida y a la integridad física y moral, sin que, en ningún caso, puedan ser sometidos a tortura ni a penas o tratos inhumanos o degradantes» [2].

Ambas son normas de derecho positivo, pertenecientes al ordenamiento jurídico español. Y la justificación para que pertenezcan al derecho positivo español descansará en última instancia en algún tipo de consideración moral [3]: en el caso de N1, en el bienestar social (y, en úl-

---

[1] Se trata del art. 13 (sentido de la circulación) de la denominada Ley de Tráfico en España (Real Decreto Legislativo 339/1990, de 2 de marzo, por el que se aprueba el texto articulado de la Ley sobre Tráfico, Circulación de Vehículos a Motor y Seguridad Vial).

[2] Art. 15 de la Constitución española de 1978.

[3] Alguien podría discutir que, en el caso de N1, la justificación será sociopolítica y no moral, puesto que su positivización no buscaría la realización de ningún valor en concreto, sino la mejora de la coordinación social, o algo por el estilo. Aunque no me adentraré en estas cuestiones, creo que, al final, incluso cuando se habla de coordinación social, será difícil no encontrar algún tipo de consideración moral. En realidad, puede que se trate sólo de una cuestión termi-

tima instancia, en la posibilidad de desarrollar planes de vida); en el caso de N2, en la vida y en la integridad como valor moral a proteger. Está justificado que N1 y N2 formen parte del derecho positivo porque satisfacen o protegen, o por lo menos contribuyen a satisfacer o a proteger, consideraciones morales consideradas valiosas: el valor de la autonomía personal (que se manifiesta en la posibilidad de desarrollar planes de vida, para lo cual es necesario saber, entre otras cosas, que habrá una cierta coordinación en las carreteras) y la integridad y la vida (que se verían amenazadas si acaeciera alguno de los supuestos que N2 veta).

Sin embargo, el tipo de argumentos que se aducirán para dotar de contenido a ambas disposiciones jurídicas es distinto: mientras la segunda hace referencia a términos y consideraciones morales, la primera no. Para saber cuál es el contenido de N1 nos bastará con entender determinadas cuestiones técnicas y de racionalidad práctica básica: circular por la izquierda, lo más cercano al borde de la calzada, mantener la distancia lateral suficiente, etc. Interpretar estos términos no exige acudir a consideraciones de naturaleza moral. No es el caso de N2. Las disputas acerca de la interpretación de los términos más vagos o ambiguos de N2, como «integridad *moral*» o «tratos *inhumanos* o *degradantes*», involucrará el concurso de genuinas consideraciones ético-sustantivas.

Los desacuerdos morales en el derecho a los que yo hago referencia versan sobre el contenido de disposiciones jurídicas como N2. No descarto la posibilidad de que las observaciones con las que continúa este capítulo se apliquen también, tal vez, a las disputas acerca del contenido de N1. Pero mi apuesta aquí es doble: en primer lugar, se puede y se debe distinguir entre uno y otro tipo de desacuerdo y, en segundo lugar, los argumentos que desarrollaré se aplican con toda seguridad al tipo de discrepancias acerca de N2, sin perjuicio de que, tras un examen detallado, puedan hacerlo también para las controversias acerca de N1 —sin embargo, esta última es una cuestión que no abordaré y que permanecerá abierta—.

Así pues, en adelante, cuando hable de desacuerdos morales en el derecho, habrá que entender lo que acabo de delinear en este epígrafe.

2. DESACUERDOS INTACHABLES

En el ámbito de la filosofía analítica se ha vivido en estos últimos años todo un debate acerca de los llamados *faultless disagreements*, que yo denominaré aquí «desacuerdos intachables». En lo que sigue reconstruiré brevemente este debate e intentaré poner de relieve en qué

---

nológica: allá donde unos estén dispuestos a hablar de «moral», otros sencillamente hablarán de «política», pero su extensión, en estos casos, será la misma.

y cómo puede contribuir en la cuestión de los desacuerdos morales en el derecho.

Es una idea bastante extendida que existen algunas cuestiones o ámbitos sobre los que pueden darse «desacuerdos intachables» (DI, en lo que sigue) [4]. ¿Pero qué quiere decir DI?

«Un desacuerdo intachable es una situación en la que tenemos a un agente A y a un agente B y una proposición (contenido de juicio) *p*, de forma que:

i) A juzga (cree que) *p* y B juzga (cree que) *no-p*.
ii) Ni A ni B han cometido un error (no hay tacha)» [5].

Las cuestiones o ámbitos respecto de los cuales se considera que pueden darse estas situaciones son, principalmente, la estética, el gusto o la moral [6].

Así, por ejemplo, A piensa que Paul Auster es mejor que Philip Roth, mientras que B piensa que Roth es mejor escritor que Auster. O bien Riccardo afirma que es mejor el Barolo que el Priorat, mientras que Paolo juzga que el Priorat es mejor vino que el Barolo. O bien C piensa que es moralmente correcto decir siempre la verdad, mientras que D afirma que no es moralmente correcto decir siempre la verdad.

En estos casos nos sentimos inclinados a decir que ninguna de las dos partes ha cometido ningún tipo de error [7].

La existencia de los DI ha sido replicada en dos sentidos: por un lado, el realismo [8] ha afirmado que los DI son en realidad sólo «desacuerdos», puesto que siempre habrá un error cometido por parte de alguno de los hablantes; por otro, el relativismo indexical ha afirmado que los DI son en realidad sólo «intachables», y que no se trata de desacuerdos reales entre las partes.

---

[4] Sigo aquí a KÖLBEL, 2003: 53 y ss., y a IACONA, 2008: 287 y ss.

[5] KÖLBEL, 2003: 53-54 (la traducción es mía).

[6] Soy de los que piensan que hay buenas razones para considerar que, más allá del debate metaético en sentido estricto, la moralidad no está al mismo nivel que la estética o el gusto, y que preguntarse acerca de cuestiones morales no es lo mismo que preguntarse acerca de si es más bueno el bacalao al pil-pil o la «esqueixada de bacallà». Pero también es cierto que para quien haya tenido una formación neoempirista similar a la mía, la primera intuición preteórica tiende a agrupar todos estos ámbitos. No pondré en duda esta premisa y respetaré la disposición de KÖLBEL.

[7] De todas formas, que los DI existan en estos ámbitos no quiere decir que todas las disputas que se dan en estos ámbitos sean FD. Puede haber algunas discrepancias sobre estas cuestiones que involucren algún tipo de error; por ejemplo, si B ha confundido a Philip Roth con Joseph Roth (o con Henry Roth) entonces la afirmación según la cual «Philip Roth es mejor escritor que Paul Auster» involucra un error y no podría hablarse de DI en este caso.

[8] La etiqueta «realismo» no guarda relación aquí ni con el realismo moral ni con el realismo jurídico, así que para evitar confusiones de ahora en adelante llamaré «realismo semántico» (aun cuando no sea del todo exacto) a esta corriente.

A continuación detallaré ambos tipos de objeciones, pero, de ser cierto que alguno de los dos lleva razón, entonces no habría espacio para los DI en nuestra semántica estándar (ya sea realista o relativista indexical) [9].

S: un sujeto afirma que *p* y un sujeto afirma que *no-p*, entonces uno de esos sujetos está en un error.

Esto es, por ejemplo, si verificamos que existe un determinado estado de cosas p, entonces afirmar que *no-p* denota un error. Y, por tanto, no hay espacio para los DI. El siguiente esquema prueba esto último [10]:

1.	A afirma que *p* y B afirma que *no-p*	Asunción
2.	Ni A ni B han cometido un error	Asunción
3.	p	Asunción
4.	B está en un error	1, 3 S
5.	*No-p*	2, 3, 4 RAA
6.	A está en un error	1, 5 S
7.	No-2	2, 2, 6 RAA

1 es la hipótesis según la cual A y B están en desacuerdo. 2 es la hipótesis que intenta hacer lugar para los DI y nos pide que asumamos que el desacuerdo entre A y B es precisamente un DI. 3 es la asunción que nos permite pasar de 1 a 4, teniendo en cuenta S. 5 se obtiene a partir de 2, 3 y 4 y la contradicción que aparece entonces queda diluida mediante una *reductio ad absurdum* que descarta 3. 6 se obtiene a partir de S, pues si se verifica *no-p* y hay uno de los dos agentes que ha cometido un error, entonces A ha cometido un error. 7 es fruto, nuevamente, de una *reductio ad absurdum* para evitar la contradicción entre 4 y 6. Así pues, en palabras del propio IACONA, «a partir de 1-7 resulta que si A y B están en desacuerdo no es cierto que ni A ni B hayan cometido un error, que es equivalente, tradicionalmente, a la conclusión que si A y B están en desacuerdo entonces ni A ni B han cometido error alguno» [11].

De manera que de tal esquema se sigue «la negación de la afirmación de que hay desacuerdos intachables, de forma que o bien es equivocado sostener que sí que los hay o bien la afirmación no es verdadera» [12]. Que no hay espacio precisamente para los DI ha sido sostenido desde dos posiciones diferentes.

---

[9] En realidad, las posibilidades son más (véase KÖLBEL, 2003: 56-57), pero en todo caso son refinamientos de estas dos posiciones, por lo que, siguiendo a IACONA, 2008: 290, asumiré que realismo y relativismo indexical, tal cual, ofrecen las objeciones más interesantes a la posibilidad de los FD.

[10] IACONA, 2008: 287-288.

[11] IACONA, 2008: 288 (la traducción es mía).

[12] *Ibid.*

Por un lado, el realismo semántico sostiene que los DI únicamente son «intachables» en apariencia. O A o B, uno de los dos, ha cometido un error, aun cuando no haya manera de resolver la disputa descubriendo cuál de los dos ha sido el que ha cometido el error. Todos los desacuerdos, según el realismo, involucran algún tipo de error por parte de alguno de los agentes.

Pero esta posición no parece muy fundada porque, en primer lugar, descarta sin más matices la intuición de que existen DI y, en segundo lugar, no da una explicación al hecho de que con según qué desacuerdos nos inclinamos por decir que son DI y con según qué desacuerdos somos más bien partidarios de decir que no lo son. El realismo no cree necesario responder a ninguna de estas dos intuiciones [13].

Por otro lado, el relativismo indexical sostiene que los DI en realidad son únicamente «intachables» y que los desacuerdos sólo lo son en apariencia, puesto que no tienen el mismo objeto. Me explico. Cuando A afirma que «x es sabroso» y B afirma que «x no es sabroso», lo que está queriendo decir A es que «x es sabroso para mí», mientras que B está queriendo decir que «x no es sabroso para mí», de manera que A y B no se están contradiciendo en realidad [14], y por tanto no tiene sentido ni siquiera pensar en que alguno de los dos ha cometido un error al expresar su criterio de gusto [15]. Cuando expresamos algunos juicios de valor no los formulamos, por así decir, de manera completa; pero implícitamente estamos haciendo referencia a nuestros propios criterios —en este caso, en materia de gusto—. Pero el relativismo indexical no da cuenta del hecho de que somos propensos a pensar que, en estas materias, existen desacuerdos, y que nos referimos al mismo objeto y que hay criterios compartidos (que nos permiten detectar por lo menos algunos errores).

Un ejemplo: Riccardo y Paolo desacuerdan sobre si el Barolo es mejor que el Priorat. En efecto, éste sería un caso para el cual el relativismo indexical tendría, en principio, una buena respuesta: cuando Riccardo está diciendo que el Barolo es mejor está diciendo que «para mi gusto, el Barolo es mejor vino», mientras que Paolo también está apelando sus propios gustos, es decir, está diciendo «para mi gusto, el Priorat es mejor vino». Por tanto, están apelando a estándares diferentes y no están en

---

[13] Uso aquí el término «intuición» porque es el que es usado habitualmente en esta literatura. Sin embargo, me parece que alguna «señal» empírica de la existencia de FD puede ser aducida: me refiero a la perpetuidad de algunos desacuerdos. Que un desacuerdo no se resuelva nunca no prueba, en sentido estricto, nada, pero sí que nos da una señal de que tal vez la mejor manera de tratarlo sería como un FD.

[14] Iacona, 2008: 288.

[15] También en este caso es posible que puedan darse errores: si pruebo un pesto que me han dicho que ha sido hecho con la albahaca de Pra, pero en realidad la albahaca no es de Pra, el juicio según el cual «el mejor pesto es el que contiene albahaca de Pra» contendrá algún error. Pero éste no es el sentido de error que aquí nos interesa.

contradicción [16]. ¿Pero qué ocurre si llega un tercer amigo, Pierluigi, con una botella de la marca blanca del supermercado, por ejemplo? Pierluigi, tras probar el Barolo, afirma «mi vino es mejor que el Barolo». A lo que Riccardo y Paolo —que, recordémoslo, prefería el Priorat al Barolo— responden, vehementemente, que no, que está en un error.

Puede que la disputa entre Paolo y Riccardo acerca del Barolo y del Priorat sea «intachable» y que no constituya un desacuerdo, puesto que no están en contradicción. Pero hay situaciones similares en que apelar a los propios gustos parece ignorar algún tipo de error: parece que si Pierluigi apelara a sus propios gustos al discutir que el vino del supermercado es mejor que el Barolo, nos inclinaríamos por decir que ha cometido algún tipo de error.

Así pues, tal y como dice IACONA, ninguno de las dos posibilidades parece compatible con la intuición de la existencia de DI:

> Se entiende que el realismo implica que todas las disputas candidatas a ser desacuerdos intachables son desacuerdos. Debido a que nos inclinamos a decir que algunas disputas de este tipo son intachables, al realista le queda el problema de que algunos desacuerdos parecen intachables. Del mismo modo, el relativismo indexical parece implicar que todas las disputas candidatas a ser desacuerdos intachables son intachables. Debido a que nos inclinamos a decir que algunas disputas de este tipo son desacuerdos, al relativista indexical le queda el problema de que algunas situaciones intachables parecen desacuerdos [17].

Lo que se infiere de todo lo anterior es que, en estos ámbitos, se habla de dos tipos diferentes de desacuerdos:

— desacuerdos que involucran error;
— desacuerdos que no involucran error (desacuerdos intachables).

Además, hemos visto, tal y como afirma el relativismo indexical, que hay situaciones intachables, esto es, situaciones en las que no hay un desacuerdo porque en realidad no se apela a un criterio compartido.

Pero dentro de los desacuerdos que involucran error creo que hay diferentes grados de error que tal vez convendría destacar, para ello usaré algunos ejemplos:

(a) A afirma que Colón nació en Génova, mientras que B afirma que nació en Barcelona.

---

[16] En este sentido, para que se diera una contradicción Riccardo tendría que decir, por ejemplo, que «de acuerdo con los gustos de Paolo, el Barolo es mejor», mientras que Paolo tendría que seguir diciendo «de acuerdo con mis gustos, el Priorat es mejor». Pero ésta sería una situación más bien anómala, a no ser que se sostenga una tesis muy fuerte —ahora mismo más bien desacreditada— en materia de acceso a estados mentales ajenos.

[17] IACONA, 2008: 290 (la traducción es mía).

(b) A afirma que Leo Messi nació en Rosario, mientras que B afirma que nació en Córdoba.
(c) A afirma que 2 + 2 suman 4, mientras que B dice que suman 5.

El desacuerdo (a) es un desacuerdo en el que, necesariamente, una de las dos partes está cometiendo un error, y esto pude decirse a pesar de que, por lo menos hasta el momento, es imposible saber cuál de las dos partes está en error.

El desacuerdo (b) también es un desacuerdo en el que necesariamente una de las dos partes está cometiendo un error, pero, a diferencia del desacuerdo (a), aquí sí que es posible saber con relativa facilidad cuál de las dos partes ha cometido el error y, por tanto, resolver el conflicto.

En el desacuerdo (c) una de las dos partes ha cometido un error, el agente B, y su error es tan clamoroso que nadie duda de que él es la parte que ha cometido el error.

En los tres tipos de desacuerdo una de las partes ha cometido un error: pero mientras en (a) es imposible de descubrir, en (b) basta —por ejemplo— con consultar Internet para identificar al agente que está en error, en (c) el agente B sencillamente no ha entendido nada de las reglas de la aritmética. Los tres son desacuerdos que involucran un error, pero en este caso se trata de errores gradualmente graves, y esto debería ser tenido en cuenta a la hora de hacer una taxonomía de los desacuerdos que involucran error [18].

3. ¿DESACUERDOS INTACHABLES EN RELACIÓN CON EL CONTENIDO ÉTICO-SUSTANTIVO DEL ESTADO CONSTITUCIONAL CONTEMPORÁNEO DE DERECHO?

En lo que sigue presupondré que por lo menos algunos de los desacuerdos morales que se dan en el derecho constituyen desacuerdos intachables. Con esta asunción en mente es necesario ver cuál de las hipótesis de reconstrucción da cuenta de una manera más plausible del fenómeno de los desacuerdos morales entendidos como desacuerdos intachables.

Para ello sugeriré que existe una analogía estructural entre realismo (semántico) e irenismo, por un lado, y entre relativismo indexical y particularismo, por otro lado. Sostendré que, de la misma forma que rea-

[18] Por ejemplo, yo estaría dispuesto a afirmar, aunque no lo desarrollaré aquí, que llamar «desacuerdo» al desacuerdo (c) carece de sentido; yo me inclinaría, por oposición a las situaciones «intachables», por denominarlo situaciones de «tacha», esto es, situaciones en que el error es tan palmario que el inicio de la discrepancia deviene prácticamente ridículo. A los desacuerdos (b) los llamaría desacuerdos «actualmente resolubles» y a los desacuerdos (a) los llamaría desacuerdos «actualmente irresolubles».

lismo y relativismo indexical son posiciones insatisfactorias para dar cuenta de los FD en los ámbitos del gusto, la estética y la moral (más allá del derecho), irenismo y particularismo son posiciones insatisfactorias para explicar los DI morales que el derecho alberga en su seno.

Pero antes de ello resulta necesario explicitar en qué sentido los desacuerdos morales que encontramos en el derecho serán DI.

Hemos dicho que los DI son aquellas discrepancias en las cuales ninguna de las partes ha cometido un error.

Se trataría, por definición, de un conflicto inter-subjetivo (para usar la terminología, propia de B. WILLIAMS, que hemos puesto en circulación anteriormente). En el seno de esa taxonomía, también hemos afirmado que los dilemas o conflictos trágicos constituían una instancia de los conflictos intrasubjetivos. Pero tal distinción, necesaria desde luego, desdibuja una estructura isomorfa en ambos casos: en los DI ninguna de las partes ha cometido un error; en los conflictos o dilemas trágicos tampoco hay error (sólo si uno sostiene el irenismo o el particularismo, como hemos visto, se podrá afirmar que se ha llegado a la aparente situación de dilema trágico porque hemos cometido algún error en nuestro razonamiento o bien no hemos entendido correctamente el alcance de las consideraciones o valores que están en conflicto o bien, en el caso del particularismo, no hemos considerado como debíamos, en el momento del juicio habida cuenta de todo o *all things considered*, una determinada propiedad relevante del caso particular).

Así pues, podríamos decir que un conflicto trágico es una forma intrasubjetiva de «desacuerdo intachable». Un desacuerdo intrincado, si se quiere, puesto que se trataría de un desacuerdo en el seno de un mismo agente. Pero en todo caso no creo que sea necesario adentrarse aquí en cuestiones psicológicas. Me basta con poner de relieve que ni en el caso de DI ni en el caso de un conflicto trágico los agentes o agente, respectivamente, han cometido ningún error.

Todo esto me sirve para decir que, en lo que sigue, cuando hable de DI en el derecho entenderé DI en el sentido de desacuerdos inter-subjetivos, pero también en el sentido de «desacuerdos» intrasubjetivos, esto es, conflictos o dilemas trágicos.

Realismo (semántico) e irenismo. Tanto realismo como irenismo sostienen que en los casos de desacuerdo o de conflicto una de las partes siempre habrá cometido un error de algún tipo. Esto es, ni irenismo ni realismo dejan espacio para la posibilidad de FD: todo desacuerdo involucrará algún tipo de error por parte de alguno de los agentes que están enzarzados en la disputa.

Sin embargo, existen algunas disputas respecto de las cuales nos inclinamos por decir que se trata de discrepancias que no involucran

error; y esto ocurre tanto en los ámbitos con los que el realismo lidia, como con los desacuerdos morales que encontramos en el derecho.

Como hemos dicho, el realismo «no ofrece ningún consuelo a quienes encontraban inicialmente plausible que hubiera desacuerdos intachables» [19] en ámbitos como los que hemos mencionado anteriormente.

De una forma parecida, y tal y como hemos hablado en el capítulo II, el irenismo no puede dar cuenta de la idea que está detrás del fenómeno según el cual nos enfrentamos a decisiones trágicas en nuestra vida cotidiana. El irenismo considera que en realidad una de las respuestas al dilema es, a pesar de las apariencias, errónea. El desacuerdo intrasubjetivo no puede ser «intachable» porque en realidad una de las consideraciones no se aplicará al caso; y quien afirme que sí se aplica al caso estará cometiendo, según el irenismo, un razonamiento erróneo, como también lo estará cometiendo quien afirme que ambas son contemporáneamente aplicables al caso.

Al igual que el realismo, el irenismo tampoco provee criterios que nos permitan diferenciar aquellos casos respecto de los cuales estamos inclinados a decir que se trata de conflictos trágicos, de aquéllos respecto de los cuales nos inclinamos por afirmar que no se trata de conflictos trágicos [20].

El irenismo, así pues, no provee una explicación satisfactoria para el fenómeno de los DI morales en el derecho. O, mejor dicho, en la explicación irenista no ha lugar para los DI en el derecho.

Relativismo indexical y particularismo. El relativismo indexical sostiene que los casos de DI sólo son desacuerdos en apariencia, pero que se trata, en efecto, de situaciones «intachables», en las que las partes no han cometido error alguno. Las partes hacen referencia a estándares diferentes, su elección es relativa a tales y en consecuencia no están en contradicción la una con la otra y por tanto ni siquiera tiene sentido preguntarse si una de ellas está en error.

El particularismo afirma que la respuesta del agente moral a los casos prácticos es relativa a cada caso particular y que no necesariamente se dará esa misma respuesta a un caso práctico sucesivo con el que guarde algunas similitudes pero en relación con el cual no es completamente igual, ya que faltan o hay nuevas propiedades relevantes o el peso de las mismas ha cambiado. Tampoco para el particularismo existirá contradicción entre los juicios que se tomarán entre un caso y otro,

---

[19] KÖLBEL, 2003: 58 (la traducción es mía).

[20] *«[Realism] does nothing to account for the difference between those topics on which we are inclined to say that faultless disagreement is possible and those where we are not»* (KÖLBEL, 2003: 58).

y es que si las propiedades relevantes o su peso han cambiado, entonces ya no estaremos hablando exactamente del mismo supuesto de hecho, esto es, en apariencia el caso C1, en que hemos decidido que *p*, es igual al caso C2, pero cuando lo examinamos descubrimos —por ejemplo— que en el caso C2 hay una propiedad relevante que no estaba en C1, y entonces nuestro juicio es *no-p*. El supuesto de hecho ha cambiado y por tanto la respuesta al mismo no puede estar en contradicción respecto de la primera.

El relativismo indexical hace referencia a un tipo de conflicto intersubjetivo, mientras que el particularismo hace referencia a un tipo de conflicto intrasubjetivo. En el caso del primero, la respuesta al caso es relativa a cada uno de los agentes; en el caso del segundo, la respuesta es relativa a un mismo agente, pero a contextos particulares diferentes (diferencia que sólo será asible, como hemos venido diciendo, *a posteriori*). Pero nótese que estructuralmente relativismo indexical y particularismo comparten algunos rasgos esenciales: los enunciados o juicios que emiten los agentes son «válidos» sólo para un determinado contexto (en el caso del particularismo) o para un determinado agente (en el caso del relativismo indexical).

Pero esto provoca, como hemos visto, que el relativismo indexical resulte insatisfactorio a la hora de dar cuenta de un caso como el de Riccardo, Paolo y Pierluigi, en que nos inclinamos por decir que, contrariamente a lo que sostienen los relativistas indexicales, se trata de un desacuerdo y que Pierluigi ha cometido un error de algún tipo. De una forma parecida, el particularismo —la mejor versión del particularismo que yo he presentado aquí— sólo da cuenta (aunque no es poco, como he señalado en el capítulo III) de los casos anómalos o excepcionales, mientras que deja desprovisto de explicación plausible los casos «normales».

Podría decirse que el caso de Pierluigi constituye un caso «normal» del que el relativismo indexical no puede dar cuenta: para decir que Pierluigi está teniendo un verdadero desacuerdo con Paolo y Riccardo, y que no es sencillamente una situación *intachable*, estamos presuponiendo que en realidad hay algún tipo de estándar común entre los agentes que alcanza para afirmar que habrá casos en los que es posible decir que alguna de las partes estará cometiendo un error (Pierluigi respecto de Paolo y Riccardo) y casos en los que tal criterio no alcanzará y sencillamente se tratará de situaciones *intachables* (la disputa entre Paolo y Riccardo).

El particularismo encuentra dificultades similares para dar cuenta de los casos normales. Hay casos de desacuerdo o conflicto en que algunas de las respuestas parecen estar excluidas *ex ante* (en el mismo sentido en que es «normal» decir que Pierluigi está en un error), sin embargo, según el particularismo, todo es contingente ya que todo depende del

contexto. Es decir, los casos «normales» no tienen cabida en la explicación particularista.

Pluralismo dilemático. El pluralismo dilemático constituye una mejor explicación en relación con la cuestión de los desacuerdos por dos razones: porque puede explicar tanto los casos de acuerdo como los casos de desacuerdo y porque puede superar las dificultades que parecen insalvables para el irenismo/realismo semántico y para el particularismo/relativismo indexical.

En primer lugar, el pluralismo dilemático no afirma que todo caso sea susceptible de conflicto trágico o de DI. Según la mejor versión del mismo delineada en el capítulo IV de este trabajo, sólo en determinadas circunstancias determinados valores (que pueden ser sostenidos por una misma persona o por dos o más agentes) entrarán en conflicto. Esto es, la multiplicidad de valores no será conflictiva en todos y cada unos de los casos: en ciertos casos las circunstancias permitirán una armonía o jerarquización sin pérdida de los valores en juego. En el pluralismo dilemático, entonces, hay cabida para los casos de acuerdo o de falta de conflicto.

En segundo lugar, el pluralismo dilemático puede superar las dificultades que plantea el realismo/irenismo, puesto que permite conservar la intuición según la cual existen algunos casos de DI en la moral. ¿Y de qué casos se trata? Estamos hablando de los casos de conflicto o dilema trágico; esto es, casos en que o bien no hay un baremo común entre las dos opciones que nos permita elegir racionalmente entre ambas (por ejemplo, casos de inconmensurabilidad), o bien hay un baremo pero los valores o consideraciones tienen el mismo peso (por ejemplo, casos de empate). En estos casos, ninguna de las dos partes (o un solo agente, si se trata de un conflicto intrasubjetivo) habrá cometido ningún error y, por tanto, podremos decir que la hipótesis de reconstrucción que yo he denominado pluralismo dilemático consiente —es más, yo diría que constituye su tesis más original— la existencia de DI, entendidos tanto en el sentido intrasubjetivo como en el sentido inter-subjetivo.

El pluralismo dilemático también está en condiciones de superar la adversidad planteada al irenismo, según la cual este último no proveía criterio alguno que permitiera distinguir entre aquellos casos en los que estamos inclinados por decir que se trata de DI y aquellos casos en que más bien somos partidarios de decir que no hay conflicto (esto es, en que, a pesar de las apariencias de conflicto, en realidad o bien sólo hay un valor aplicable al caso o bien se pueden armonizar de tal manera que no implique pérdida alguna). El criterio que provee el pluralismo dilemático, como hemos visto ya en en el párrafo anterior, consiste en la distinción entre aquellos casos de conflicto trágico (por inconmensurabilidad o por empate entre valores) y aquellos casos en que tal si-

tuación no se da [21]. Nótese que la exigencia al realismo/irenismo también funciona inversamente: se le exige que provea algún criterio que nos permita conservar la intuición de que existen DI; pero también será necesario proveer algún criterio que nos permita conservar la intuición de que existen casos en los que no hay conflicto. Desde este punto de vista, una teoría que afirmara que todos los casos son casos de conflicto trágico no sería satisfactoria por las razones inversamente opuestas a las del irenismo/realismo: dejaría desamparados a quienes pensaran que, además de casos de conflicto trágico o DI en que ninguna de las partes ha cometido un error, hay casos en que no hay conflicto trágico o si lo hay será aparente y nos inclinaremos por decir que una de las partes ha cometido un error. Pero éste no es el caso del pluralismo dilemático: esta hipótesis de reconstrucción contiene una explicación para los casos en que no hay conflicto ni DI y también contiene una explicación para los casos en que sí hay DI o conflicto trágico. Es decir, provee un criterio que nos permite distinguir una tesitura de la otra, algo que los críticos del realismo semántico han reclamado a este último.

El pluralismo dilemático también está en condiciones de superar las dificultades con las que el relativismo indexical/particularismo se encuentra y que minan la plausibilidad de su explicación.

Recordemos en qué consistía precisamente la objeción a la que el relativismo indexical no podía responder.

En el ámbito del gusto, si podemos estar inclinados a pensar que un caso en el que Riccardo prefiere el Barolo y Paolo el Priorat será un caso «intachable», es decir un caso en el que ninguno de los dos ha cometido un error y en el que el desacuerdo es aparente, puesto que cada uno de ellos apela a su estándar de gusto. Sin embargo, una explicación para la discrepancia entre Pierluigi, que prefiere el vino de la marca blanca del supermercado, y Riccardo y Paolo, que prefieren el Barolo al vino que propone Pierluigi, no puede consistir en decir que Pierluigi está apelando a sus propios estándares de gusto. Más bien parece que hay alguna especie de estándar común; estándar, por otra parte, que nos permitiría decir que Pierluigi está cometiendo un error y que un desacuerdo como el que él tiene con Riccardo y Paolo involucra alguna clase de error.

Pues bien, trasladado a los desacuerdos morales en el derecho el pluralismo dilemático está en condiciones de dar cuenta de un caso de este tipo. Afirma el pluralismo dilemático que habrá casos en que nin-

[21] Obviamente, *cómo* sabemos que nos encontramos o no delante de un caso trágico —a saber, cuándo dos valores son inconmensurables o están empatados— es una cuestión relevante de la que depende, en parte, que el pluralismo dilemático pueda superar la dificultad que el irenismo/realismo no podía superar. Pero, en todo caso, ésta es una cuestión perteneciente al campo de la epistemología moral. Y este trabajo no se ocupa de los problemas relativos al conocimiento moral, sino de la estructura de nuestros sistemas morales y de nuestro razonamiento.

guna de los dos partes (o un mismo agente en caso de que se trate de un conflicto trágico intrasubjetivo) habrá cometido un error: los casos de DI, que incluyen los casos trágicos de inconmensurabilidad y de empate. Éste sería el equivalente al caso de desacuerdo entre Riccardo y Paolo. Pero el pluralismo dilemático también afirma que, aunque hay una multiplicidad de nociones del bien, también existen consideraciones moralmente erróneas, ocasiones en las que podemos decir que un juicio moral es erróneo. Esto último equivaldría al juicio de gusto formulado por Pierluigi en el caso del gusto.

En otras palabras: la ventaja del pluralismo dilemático frente al relativismo indexical y frente al particularismo es que la validez de los juicios de valor (o del gusto) no siempre es «relativa a» (un estándar de gusto concreto o subjetivo, en el caso del primero, a las circunstancias del caso concreto, en el caso del segundo). Existen criterios que nos permiten hablar de, al menos, cierto grado de universalismo en cuestiones de gusto o de moral [22].

El pluralismo dilemático, así pues, constituye una vía intermedia entre los dos extremos representados por los binomios irenismo/realismo semántico y relativismo indexical/particularismo. Subsana las ausencias del primer binomio (admite DI) y da cabida a un cierto grado de universalismo (no todo depende del estándar subjetivo o del contexto del caso particular).

[22] Hay un punto importante, y que es necesario señalar aquí, en el que difieren particularismo y relativismo indexical: mientras el primero no admitiría la posibilidad de DI para un caso particular, puesto que sostiene un monismo acerca de las respuestas, de manera que en caso de desacuerdo (intra o intersubjetivo) una de las partes estará en error, el segundo sí prevé la posibilidad de FD. Pero también en este punto sería superior la explicación del pluralismo dilemático, puesto que en ella tiene cabida la posibilidad de FD o dilemas trágicos. En este sentido, el particularismo se encontraría con el mismo problema que el irenismo.

CAPÍTULO VIII

CONCLUSIONES

1. RECAPITULACIÓN

En este trabajo mi objetivo ha sido el de determinar cuál es la mejor hipótesis de reconstrucción, entre las candidatas relevantes, de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho.

Para llevar a cabo esto he delimitado el objeto de mi investigación, a saber, el conjunto de contenidos éticos o morales que encontramos sobre todo en las constituciones a partir de la segunda posguerra y que requiere, para su identificación y aplicación, argumentos o razonamientos morales sustantivos.

Una vez delimitado el objeto de estudio he puesto de manifiesto en qué consiste una hipótesis de reconstrucción o modelo explicativo. Se trata de una reconstrucción conceptual de los rasgos estructurales o formales de un sistema moral (en este caso el contenido en los ordenamientos constitucionales contemporáneos) en relación con dos cuestiones: en primer lugar, ¿barajamos uno o más valores cuando hacemos juicios morales? y, en segundo lugar, y presuponiendo que barajemos una pluralidad de valores, ¿se dan conflictos entre ellos y, si se dan y resultan no ser aparentes, son resolubles en general o sólo en concreto?, ¿son trágicos o bien se pueden armonizar?

Hemos identificado en primera instancia, en el capítulo I, tres modelos explicativos que responden diversamente a estas cuestiones: minimalismo, irenismo y particularismo. Hemos descartado el primero

porque resulta realmente implausible afirmar que los ordenamientos constitucionales contengan sólo un único valor. Y hemos añadido un tercer modelo: el pluralismo dilemático.

En los capítulos II, III y IV he reconstruido la mejor versión, respectivamente, del irenismo, el particularismo y el pluralismo dilemático siguiendo una estrategia holística: he intentado refutar las posibles objeciones y, cuando ello no ha sido posible, he desarrollado una estrategia destinada a minimizar las mismas.

De esta manera he llegado a la conclusión de que la mejor versión del irenismo atesora una virtud, por así decir, cuantitativa: pude dar cuenta de la inmensa mayoría de casos. Pues en la mayoría de casos aplicamos la norma general y, además, ésta no suele estar en conflicto con otra norma general. Existe, sin embargo, una minoría de casos para los cuales el irenismo no puede dar una respuesta sin ser inconsistente con sus tesis básicas. Pero la fuerza del irenismo residiría en que se trataría de un número tan marginal de casos que esa falta de explicación resultaría irrelevante.

Por su lado, la mejor versión del particularismo tiene en su haber la mejor explicación del hecho de que a veces las decisiones que tomamos en los casos particulares no pueden ser subsumidas en normas generales que, además, regulaban casos concretos anteriores con los cuales el actual guardaba algunas similitudes. Por el contrario, la mejor versión del particularismo encontraría dificultades para dar cuenta de los casos de dilemas trágicos —puesto que afirma que todo caso tendrá una única respuesta correcta— y de los casos en que la respuesta no depende nunca del contexto.

Por último, el pluralismo dilemático tiene la virtud de que consigue dar cuenta de los casos en los que no hay conflicto, pues afirma que la armonía de los valores no será siempre imposible, y además es capaz de explicar la existencia de conflictos trágicos, debido a la inconmensurabilidad y al empate entre valores. Encuentra algunas dificultades para dar cabida a los conflictos o dilemas trágicos si intenta vehicular los mismos a través de la lógica deóntica estándar.

En el capítulo V he reconstruido el debate metaético actual identificando seis posiciones establecidas y relevantes. Sobre la base de esta reconstrucción, en el capítulo VI he analizado la compatibilidad de cada uno de los modelos explicativos con cada una de las seis teorías metaéticas.

En el capítulo VII he reconstruido el actual debate iusfilosófico sobre los desacuerdos jurídicos. Tras hacer esto me he concentrado en un tipo concreto de desacuerdos jurídicos: los desacuerdos morales en el derecho. Sirviéndome de las teorías en boga en la filosofía analítica más reciente, he asimilado realismo semántico con irenismo y particu-

larismo con relativismo indexical y, tal como hiciera en el capítulo I, he añadido una tercera teoría, el pluralismo dilemático.

2. CONCLUSIÓN

Así pues, ahora estamos en condiciones de ver cuál es la mejor hipótesis de reconstrucción de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho. Con arreglo a los criterios que he esbozado brevemente en los capítulos anteriores, a saber, consiliencia y conservatismo, el mejor modelo explicativo es el del pluralismo dilemático.

La noción de consiliencia «pretende servir como una medida acerca de *cuánto* explica una teoría, de forma que podemos usarlo para decir cuándo una teoría explica más pruebas que otra teoría», de modo que «una teoría es *más* consiliente si explica al menos dos clases de hechos» [1].

El pluralismo dilemático es más consiliente porque está en condiciones de explicar dos hechos o fenómenos diferentes: la falta de conflicto y la existencia del mismo. Cuando hablo de falta de conflicto o de existencia de conflicto aquí entiendo tanto conflictos intrasubjetivos como conflictos intersubjetivos (es decir, desacuerdos).

El pluralismo dilemático da cuenta de las situaciones en que hay ausencia de conflicto sosteniendo, como sostiene el irenismo, que en algunas ocasiones o bien sólo habrá un único valor aplicable al caso o bien, suponiendo que haya varios aplicables *prima facie* al caso concreto, que éstos pueden ser jerarquizados.

Por otro lado, el pluralismo dilemático explica las situaciones de dilema trágico porque algunos valores morales, en determinadas circunstancias, pesan lo mismo o son inconmensurables, de forma tal que cualquier decisión que se tome será irracional: o bien porque perderemos algo de valor o bien porque no tenemos criterio común entre los valores que nos permite elegir racionalmente, respectivamente.

Irenismo y particularismo pueden dar cuenta de las situaciones de ausencia de dilema trágico, puesto que, por razones diferentes, consideran que todo caso particular tendrá una y sólo una respuesta correcta. Pero no están en condiciones de dar cuenta del otro fenómeno, esto es, de aquellas situaciones en las cuales hagamos lo que hagamos perderemos algo considerado valioso. El pluralismo dilemático, como he dicho, está en condiciones de explicar tanto una cosa como la otra o, para decirlo con palabras de THAGARD, constituye una explicación más consiliente que la de sus rivales.

---

[1] THAGARD, 1978: 79 (énfasis en el original; la traducción es mía).

Así pues, el pluralismo dilemático es una explicación más consiliente en materia de ausencia de conflicto (o acuerdo) y de existencia de conflicto (o desacuerdo). ¿Qué ocurre con la otra cuestión fundamental, la cuestión metaética?

Cuando hemos comprobado la compatibilidad de las diferentes hipótesis de reconstrucción con las diversas posiciones metaéticas, en el capítulo VI hemos obtenido el resultado de que irenismo y pluralismo dilemático eran compatibles con un mismo número de teorías metaéticas. Irenismo y pluralismo dilemático están, por decirlo de alguna manera, empatados en este punto. Esto quiere decir que si asumimos irenismo o pluralismo dilemático esto nos permite conservar un mayor número de teorías bien establecidas, puesto que con arreglo al criterio del conservatismo «preferimos explicaciones que dejen intactas un número mayor de nuestras creencias y teorías consolidadas a aquellas que no lo hacen, *siendo en todo lo demás igual* (esto es, sin coste para *otros* desiderata teóricos) [2]».

En realidad este criterio, aplicado a este trabajo, supone afrontar algunas dificultades: ¿en qué sentido se puede decir que las seis teorías metaéticas están consolidadas [*well-confirmed*]? Esta duda surge sobre todo porque algunas de estas teorías afirman tesis contradictorias entre sí (por ejemplo, existen los hechos morales *versus* no existen los hechos morales). Parece no estar exento de dificultades decir que una teoría que afirma *p* y otra que afirma *no-p* están igualmente consolidadas. Sin embargo, me parece que en materia metaética basta con decir que se trata de las seis posiciones que todavía son consideradas relevantes. Así pues, cuando hablamos de teorías metaéticas consolidadas entenderemos aquellas teorías que no han quedado completamente desacreditadas y que todavía están en discusión, esto es, que todavía son defendidas o sostenidas por autores cuyo enfoque a la cuestión metaética aspira por lo menos a no ser superficial.

A modo de conclusión, el pluralismo dilemático es la hipótesis de reconstrucción más plausible de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho porque constituye la explicación más consiliente y la más conservatista (en relación con este último criterio, el irenismo resulta igualmente conservatista, pero como resulta perdedor en relación con el criterio de la consiliencia, queda despojado del título de mejor explicación).

---

[2] LEITER, 2009: 1239 (énfasis en el original).

BIBLIOGRAFÍA

ALCHOURRÓN, C. E., y BULYGIN, E., 1971: *Normative Systems,* New York-Wien: Springer.

ALEXY, R., 1989: «On Necessary Relations Between Law and Morality», *Ratio Juris,* vol. 2, núm. 2.

ATIENZA, M., y RUIZ MANERO, J., 1996: *Las piezas del derecho,* Barcelona: Ariel.

— 2000: *Ilícitos atípicos,* Madrid: Trotta.

AYER, A. J., 1952: *Language Truth and Logic,* Dover: Dover Publications.

BAYÓN, J. C., 1991: *La normatividad del Derecho: deber jurídico y razones para la acción,* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

— 1996: «Proposiciones normativas e indeterminación del derecho», en J. C. BAYÓN y J. RODRÍGUEZ, *Relevancia normativa en la justificación de las decisiones judiciales,* Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2003.

BARBERIS, M., 2000: «Neocostituzionalismo, democrazia e imperialismo della morale», *Ragion Pratica,* núm. 14.

— 2005: «Il conflitto fra diritti tra monismo e pluralismo etico», *Analisi e diritto.*

— 2006: *Etica per giuristi,* Roma: Laterza.

— 2010: «La strana coppia: relativismo etico e pluralismo dei valori», en V. VILLA, G. MANIACI, G. PINO y A. SCHIAVELLO (eds.), *Il relativismo. Temi e prospettive,* Roma: Aracne.

BERLIN, I., 1990: *The Crooked Timber of Humanity,* Princeton: Princeton University Press.

BLACKBURN, S., 1984: *Spreading the Word,* Oxford: Clarendon Press.

— 1993: *Essays on Quasi-Realism,* Oxford: Oxford University Press.

— 1996: «Securing the Nots», en W. SINNOTT-ARMSTRONG y M. TIMMONS (eds.), *Moral Knowledge?,* Oxford: Oxford University Press.

BOYD, R., 1988: «How to Be a Moral Realist», en SAYRE-MCCORD (ed.), *Essays on Moral Realism,* Ithaca-New York: Cornell University Press.
BRENNAN, J. M., 1977: *The Open-Texture of Moral Concepts,* London: Macmillan.
BRINK, D. O., 1989: *Moral Realism and the Foundations of Ethics,* Cambridge: Cambridge University Press.
CAMPS, V., 1983: *La imaginación ética,* Barcelona: Seix Barral.
CELANO, B., 1992: «Giustificazione di norme e procedure ideali», en P. COMANDUCCI y R. GUASTINI (eds.), *Analisi e diritto,* 2001.
— 2001: «I diritti nella jurisprudence anglossasone contemporanea. Da Hart a Raz», en P. COMANDUCCI y R. GUASTINI (eds.), *Analisi e diritto,* 2001.
— 2002: «¿Cómo debería ser la disciplina constitucional de los derechos?», en *Derecho, justicia, razones,* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
— 2005: «¿Podemos elegir entre particularismo y universalismo?», en *Derecho, justicia, razones,* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
— 2006: «Pluralismo ético, particularismo y caracterización de deseabilidad: el modelo triádico», en *Derecho, justicia, razones,* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
— 2009: «Derechos, principios y valores en el Estado constitucional de derecho: tres hipótesis de reconstrucción», en *Derecho, justicia, razones,* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
— 2012: «True Exceptions: Defeasibility and Particularism», en J. FERRER y G. B. RATTI (eds.), *The Logic of Legal Requirements. Essays on Defeasibility,* Oxford: Oxford University Press.
COMANDUCCI, P., 2004: «Problemi di compatibilità tra diritti fondamentali», en P. COMANDUCCI y R. GUASTINI (eds.), *Analisi e diritto,* 2002-2003.
DANCY, J., 2004: *Ethics Without Principles,* Oxford: Oxford University Press.
DARWALL, S.; GIBBARD, A., y RAILTON, P., 1992: «Toward a *fin de siecle* ethics: Some Trends», *The Philosophical Review,* núm. 101.
DAVIDSON, D., 1986: «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en E. LEPORE (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* Oxford: Basil Blackwell.
DOMÈNECH, A., 1998: «Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas», *Isegoría,* núm. 18, pp. 115-141.
DWORKIN, R., 1977: «No Right Answer», en P. HACKER y J. RAZ, *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart,* Oxford: Clarendon Press.
— 1985: *A Matter of Principle,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
— 1986: *Law's Empire,* Harvard: Belknap Press.
— 1996: «Objectivity and Truh: You'd Better Believe It», *Philosophy and Public Affairs,* vol. 25, núm. 2.
— 2001: «Do Liberal Values Conflict?», en M. LILLA, R. DWORKIN y R. B. SILVERS (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin,* New York: NYRB.
— 2006: *Justice in Robes,* Cambridge: Harvard University Press.
— 2011: *Justice for Hedgehogs,* Harvard: Harvard University Press.

FELDMAN, F., 1986: *Doing the Best We Can. An Essay in Informal Deontic Logia,* Dordrecht-Boston: Reidel.

FERNÁNDEZ BUEY, F., 1991: *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado,* Barcelona: Crítica.

— 2003: *Poliética,* Buenos Aires: Losada.

GARCÍA CARPINTERO, M., y KÖLBEL, M. (eds.): 2008: *Relative Truth,* Oxford: Oxford University Press.

GONZÁLEZ LAGIER, D., 2005: *Quaestio facti. Ensayos sobre prueba, causalidad y acción,* Lima-Bogotá: Palestra Editores S. A. C.

GOWANS, C. W., 1987: «Introduction: The Debate on Moral Dilemmas», en C. W. GOWANS (ed.), *Moral Dilemmas,* Oxford: Oxford University Press.

GRAY, J., 1996: *Isaiah Berlin,* València: Alfons el Magnànim.

GUASTINI, R., 1997: «Aspetti notevoli di Normative Systems», *Analisi e Diritto.*

— 2011: *La sintassi del diritto,* Torino: Giappicchelli.

HAMPSHIRE, S., 1983: *Morality and Conflict,* Harvard: Harvard University Press.

— 2000: *Justice is Conflict,* Princeton: Princeton University Press.

HARE, R. M., 1952: *The Language of Morals,* Oxford: Clarendon Press.

— 1963: *Freedom and Reason,* Oxford: Clarendon Press.

— 1981: *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point,* Oxford: Clarendon Press.

— 1999: *Objective Prescriptions and Other Essays,* Oxford: Oxford University Press.

HARMAN, G.., 1977: *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics,* Oxford: Oxford University Press.

— 1994: «Doubts About Conceptual Analysis», *Philosophical Studies Series,* vol. 60, pp. 43-48.

HART, H. L. A., 1955: «Are There any Natural Rights», en J. WALDRON (ed.), *Theories of Rights,* Oxford: Oxford University Press, 1984.

— 1973: «Legal Rights», en *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory,* Oxford: Clarendon Press.

HEMPEL, C., 1979: *La explicación científica,* Buenos Aires: Paidós.

HUDSON, W., 1970: *Modern Moral Philosophy,* London: Macmillan.

HUME, D., 1994: *Political Essays,* en K. HAAKONSSEN (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

IACONA, A., 2008: «Faultless or Disagreement», en M. GARCÍA CARPINTERO y M. KÖLBEL (eds.), *Relative Truth,* Oxford: Oxford University Press.

ITZCOVICH, G., 2003: «Bilanciamento ad hoc e bilanciamento definitorio. Bilanciamento "ragionevolmente definitorio?". Ponderazione fra principi e teoria dell'argomentazione giuridica nella ricerca di G. Maniaci», *Diritto&Questioni Pubbliche,* 2003.

JACKSON, F., 1994: «Armchair Metaphysics», *Philosophical Studies Series,* vol 60, pp. 23-42.

— 1998: *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis,* Oxford: Oxford University Press.

KEKES, J., 1993: *The Morality of Pluralism,* Princeton: Princeton University Press.

KÖLBEL, M., 2003: «Faultless Disagreement», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 104(1), pp. 53-73.

KRIPKE, S., 1972: *Naming and Necessity,* Cambridge: Harvard University Press.

LANCE, M., y LITTLE, M., 2005: «Particularism and Anti-Theory», en D. COPP (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory,* Oxford: Oxford University Press.

LAPORTA, F., 2007: *El imperio de la ley. Una visión actual,* Madrid: Trotta.

LEITER, B., 1998 (2001): «Legal Realism, Hard Positivism, and the Limits of Conceptual Analysis», en *Naturalizing Jurisprudence,* Oxford: Oxford University Press, 2007.

— 2001: «Moral Facts and Best Explanations», en *Naturalizing Jurisprudence,* Oxford: Oxford University Press, 2007.

— 2009: «Explaining Theoretical Disagreements», *The University of Chicago Law Review.*

LITTLE, M., 2000: «Moral Generalities Revisited», en M. HOOKE y M. LITTLE (eds.), *Moral Particularism,* Oxford: Clarendon Press.

LLEWELLYN, K., 1934: «On Philosophy in American Law», en F. J. MOOTZ III (ed.), *On Philosophy in American Law,* Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LUCAS, J., 1980: *On Justice,* Oxford: Clarendon Press.

LUQUE, P., 2010: «I. Berlin y W. D. Ross. ¿Dos pluralismos?», en *Diritto&Questioni Pubbliche,* núm. 10.

LUZZATI, C., 2012: *Principi e principi. La genericità nel diritto,* Torino: Giappichelli.

MCDOWELL, J., 1981: «Non-cognitivism and Rule-Following», en S. HOLTZMAN y C. LEICH (eds.), *Wittgenstein: To Follow A Rule,* London: Routledge and Paul Kegan.

MACCORMICK, N., 1976: «Children's Rights: A Test Case for Theories of Rights», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie,* núm. 62.

— 1977: «Rights in Legislation», en P. M. S. HACKER y J. RAZ (eds.), *Law, Morality and Society,* Oxford: Clarendon Press, 1977.

MACKIE, J., 1977: *Ethics. Inventing Right and Wrong,* London: Penguin.

MILLER, A., 2003: *An Introduction to Contemporary Metaethics,* Cambridge: Polity.

MCKEEVER, S., y RIDGE, M., 2006: *Principled Ethics. Generalism as a Regulative Ideal,* Oxford: Oxford University Press.

MOORE, G. E., 1903: *Principia Ethica,* Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

MORESO, J. J., 2002a: «Conflictos entre principios constitucionales», en *La Constitución: modelo para armar,* Madrid: Marcial Pons, 2009.

— 2002b: «Sobre revisiones estables, casos paradigmáticos e ideales regulativos», en *La Constitución: modelo para armar,* Madrid: Marcial Pons, 2009.

— 2003: «El reino de los derechos y la objetividad de la moral», en *La Constitución: modelo para armar,* Madrid: Marcial Pons, 2009.
— 2004: «Dos concepciones de la aplicación de las normas de derechos fundamentales», en *La Constitución: modelo para armar*, Madrid: Marcial Pons, 2009.
— 2006: «Razones y significados en contexto», en *La Constitución: modelo para armar*, Madrid: Marcial Pons, 2009.
— 2008: «El constructivismo ético y el dilema de Eutifrón», en *La Constitución: modelo para armar*, Madrid: Marcial Pons, 2009.
— 2009b: «A modo de prólogo: Celano y la fragilidad del conocimiento práctico», en B. CELANO, *Derecho, justicia, razones*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
NAGEL, Th., 1979: *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
NOZICK, R., 1974: *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
PARFIT, D., 1984: *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
PINO, G., 2009: «Conflictos entre derechos fundamentales. Una crítica a Luigi Ferrajoli», *Doxa*.
— 2010: *Diritti e interpretazione*, Bologna: Il Mulino.
QUINE, W. V. O., 1951: «Two Dogmas of Empiricism», en *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
QUINE, W. V. O., y ULIAN, J. S., 1970: *The Web of Belief*, 2.ª ed., New York: Random House, 1978.
RAILTON, P., 1986: «Moral Realism», en *Facts, Values, and Norms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
— 1989: «Naturalism and Prescriptivity», *Social Philosophy and Polic,* núm. 7.
— 1997: «Aesthetic Value, Moral Value, and the Ambitions of Naturalism», en *Facts, Values, and Norms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 85-130.
RAINONE, A., 2010: *Quine*, Roma: Carocci.
RAVENTÓS, D., 2007: *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona: El Viejo Topo.
RAWLS, J., 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
RAZ, J., 1975: *Practical Reasons and Norms*, Oxford: Oxford University Press.
— 1979: *The Authority of Law*, Oxford: Clarendon Press.
— 1999: *Engaging Reason*, Oxford: Oxford University Press.
— 2011: *From Normativity to Responsibility*, Oxford: Oxford University Press.
REDONDO, C., 2008: «El ideal de las acciones basadas en normas jurídicas», *Analisi e diritto*.
ROSS, W. D., 1930: *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
SEARLE, J., 1978: «Prima Facie Obligations», en J. RAZ (ed.), *Practical Reasoning*, Oxford: Oxford University Press.
— 1979: *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

— 2010: *Making the Social World*, Oxford: Oxford University Press.
SHAFER-LANDAU, R., 1994: «Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy», *Philosophy and Phenomenological Research,* núm. 54.
— 2003: *Moral Realism*, Oxford: Oxford University Press.
— 2006: «Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism», en T. HORGAN y M. TIMMONS (eds.), *Metaethics after Moore*, Oxford: Oxford University Press.
SHAFER-LANDAU, R., y CUNEO, T. (eds.), 2007: *Foundations of Ethics*, Oxford: Blackwell.
SINNOTT-ARMSTRONG, W., 2000: «Expressivism and Embedding», *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. LXI, núm. 3.
SKLAR, L., 1975: «Methodological Conservatism», en *Philosophy and Space-time Physics,* California: University of California Press, 1985.
STEINER, H., 1994: *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell.
STEVENSON, Ch. L., 1963: *Ethics and Language*, New Haven: Yale University Press.
STOCKER, M., 1990: *Plural and Conflicting Values*, Oxford: Clarendon Press.
STURGEON, N., 1985: «Moral Explanations», en D. COPP y D. ZIMMERMAN (eds.), *Morality, Reason, and Truth*, Totowa, NJ: Rowman&Allanhead.
— 1988: «Moral Explanations», en G. SAYRE-MCCORD (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca-New York: Cornell University Press.
THAGARD, P., 1978: «The Best Explanation: Criteria for Theory Choice», *The Journal of Philosophy,* vol. 75, núm. 2, pp. 76-92.
THOMSON, J. J., 1986: *Rights, Restitution and Risks. Essays on Moral Theory*, Harvard: Harvard University Press.
TOULMIN, S., 1958: *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press.
VON WRIGHT, G. H., 1981: «On the Logic of Norms and Actions», en R. HILPINEN (ed.), *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions, and the Foundations of Ethics*, Dordrect: Reidel.
WALDRON, J., 1987: «Can Comunal Goods be Human Rights», en *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
WELLMAN, H., 1995: «On Conflicts Between Rights», *Law and Philosophy,* núm. 14.
WILLIAMS, B., 1965: «Ethical Consistency», en *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
— 1978: «Introduction», en I. BERLIN, *Concepts and Categories*, London: Pimlico.
— 1979: «Conflicts of Values», en *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
— 2001:«Liberalism and Loss», en M. LILLA, R. DWORKIN y R. B. SILVERS (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York: NYRB.
WONG, D., 2006: *Natural Moralities*, Oxford: Oxford University Press.

COLECCIÓN «FILOSOFÍA Y DERECHO»

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

(Véase la lista completa en *www.filosofiayderecho.es/titulospublicados.php*)

Instituciones del derecho
Neil MacCormick

Instituciones del derecho contiene una presentación con pretensiones de exhaustividad de una teoría institucional del derecho. Pero, a diferencia de buena parte de la literatura contemporánea sobre la materia, es un libro con el cual el lector puede también aprender de derecho. Aunque comienza ofreciendo una definición de derecho como un orden normativo institucional, luego muestra cómo desde esa perspectiva es posible arrojar luz sobre cuestiones fundamentales del derecho público y del derecho privado. En esto el libro es un libro de «instituciones» en un sentido que lo vincula a una forma tradicional de literatura jurídica, de la cual las *Instituciones del Derecho de Escocia* (1681) de Lord Stair son un ejemplo paradigmático.

Este es un libro escrito por un autor que cree que la labor de la teoría del derecho no se reduce a aclarar las confusiones que afectan al lenguaje de los juristas; que, al contrario, cree importante hacer un examen atento y sofisticado de las prácticas jurídicas que existen realmente, porque a través de su reconstrucción racional podemos entender la forma en que un orden normativo se transforma, por así decirlo, en instituciones. *Instituciones del derecho* es un intento de reconstruir de este modo el derecho contemporáneo.

Constitucionalismo popular y control de constitucionalidad
Larry D. Kramer

La obra de Larry Kramer propone una revisión de la historia social del control de constitucionalidad de las leyes que recupera el papel del pueblo como piedra angular del programa constitucional estadounidense. Su revisión muestra los límites de las reconstrucciones convencionales que han asignado al poder judicial, y en él a la Corte Suprema, el rol de intérprete último de la Constitución. Más bien, en la meticulosa labor historiográfica realizada por Kramer, el modelo de supremacía judicial que hoy conocemos aparece como sólo uno entre los mecanismos disponibles para la resolución de los conflictos interpretativos de los departamentos del gobierno. Según nos muestra Kramer en esta interesante obra, la historia constitucional estadounidense es la historia del constitucionalismo popular. Ahora bien, una vez aceptada la invitación a repasar dos siglos de constitucionalismo desde el prisma de la soberanía popular, queda la reflexión sobre las invocaciones del autor a reposicionar al pueblo, la democracia y el autogobierno en el centro del proyecto constitucional contemporáneo. ¿Será ello posible? ¿Es ello deseable?

Compendio de una teoría analítica del derecho
Alchourrón y Bulygin en sus textos
Daniel Mendonca (ed.)

Este libro intenta reunir fragmentos de distintos textos de Alchourrón y Bulygin, ordenados temáticamente, a fin de dar una idea abarcadora pero resumida del sistema de pensamiento que ellos elaboraron. En esos fragmentos, los dos autores hablan directamente a la mente del lector, en tanto su recopilación sirve de altavoz simplificador. Si la síntesis llega donde antes no había llegado, si sirve para rectificar preconceptos, aclarar dudas y remover objeciones, la intención habrá sido satisfecha. Si, además, tiene por virtud generar ideas, conceptos y argumentos divergentes, que puedan plantearse y debatirse con el mismo rigor de los que aquí se presentan, la comunidad de los lectores habrá cooperado con los autores en la más importante tarea común: hacer avanzar la reflexión iusfilosófica en dirección al perfeccionamiento de la hoy vetusta práctica del derecho.

La teoría de la democracia en el mundo real
Ian Shapiro

Isaiah Berlin gustaba de clasificar en dos grandes grupos a los pensadores. Por un lado los zorros, para los que la realidad es compleja, inasimilable, diversa; por otro los erizos, para los que ha de existir un principio organizador que posibilite una explicación coherente de la pluralidad, un orden. Ian Shapiro se define a sí mismo como «aspirante a erizo», y este libro es uno de los capítulos de su viaje intelectual en ese sentido.

Tal y como el título nos adelanta, en él encontramos teoría y práctica. Y, tanto en la una como en la otra, la pluma de Shapiro va más allá de los discursos habituales y obliga al lector a revisar presupuestos y a adoptar una perspectiva distinta a la establecida.

Locke se presenta aquí como defensor de la legitimidad democrática, y no (o no solo) como liberal. Madison aparece como defensor de una teoría pluralista de la democracia que Shapiro defiende como el mejor recurso a nuestro alcance contra la dominación. Pero esas y otras singularidades teóricas no se presentan aisladas, redactadas en exclusiva para la torre de marfil. Muy al contrario, se entremezclan y se traen a colación al alimón con la realidad de nuestro mundo.

Y, así, la teoría de la democracia se esgrime para lidiar con el aborto y el papel de la revisión judicial, o con los procesos de paz y las transiciones a la democracia, o con el cosmopolitismo y el derecho a la injerencia, o con la eliminación del impuesto de patrimonio y los turbios procedimientos previos tendentes a encauzar la opinión pública mediante la preparación de encuestas sesgadas. Estamos ante un teórico, y uno de primera línea. Pero un teórico que, a diferencia de otros, desciende al mundo real y se las ve con él.

Técnicas de interpretación jurídica
Breviario para juristas
Pierluigi Chiassoni

La interpretación es un difícil banco de pruebas para el jurista; este libro se propone ofrecer a quien aborde el estudio del derecho o a quien en cualquier caso está interesado en adquirir una mayor consciencia metodológica, un breviario de las nociones fundamentales de técnicas de la interpretación jurídica, acompañado de las oportunas coordinadas teóricas. Para tal fin, se ilustran algunos tipos de silogismos judiciales útiles para el análisis de la jurisprudencia, los pasajes claves de la interpretación de los textos normativos (desde la identificación de las disposiciones a su traducción en normas jurídicas), los instrumentos de la argumentación interpretativa, los resultados de la interpretación, el problema de la fidelidad del intérprete al derecho, la disciplina positiva de la interpretación de la ley, algunas concepciones de la interpretación constitucional, las lagunas y los conflictos normativos, con sus modos de identificación, integración y subsunción.

El legado de H. L. A. Hart
Filosofía jurídica, política y moral
M. H. Kramer, C. Grant, B. Colburn y A. Hatzistavrou

En julio de 2007 se celebró un simposio de la Academia Británica en homenaje a los cien años del nacimiento de H. L. A. Hart, el insigne jurista inglés cuyas contribuciones al ámbito de la filosofía del derecho, la filosofía política y la filosofía moral se cuentan entre las más importantes del siglo xx. En este volumen se compilan diecisiete trabajos cuyas versiones preliminares fueron presentadas como ponencias en dicho simposio. La riqueza y amplitud de la obra de Hart se ve reflejada en los diferentes capítulos en los que se ha dividido la obra: teoría general del derecho y positivismo jurídico, responsabilidad penal, causalidad en el derecho, justicia, derechos, tolerancia y libertad. Por otra parte, la decisiva y perdurable influencia del pensamiento de Hart en el estado de discusión actual de esos temas se pone de manifiesto en la jerarquía de los autores que han aportado sus colaboraciones: R. A. Duff, Cécile Fabre, John Finnis, John Gardner, Leslie Green, Brad Hooker, David Lyons, Susan Mendus, Philip Pettit, Gerald J. Postema, Alan Ryan, Hillel Steiner, Judith Jarvis Thomson, Jeremy Waldron, W. J. Waluchow, Leif Wenar y Richard W. Wright.

Positivismo jurídico y sistemas constitucionales
Claudina Orunesu

En los últimos años se ha popularizado la tesis de que el positivismo jurídico no constituye una teoría adecuada para dar cuenta de los sistemas jurídicos tal como se presentan en las democracias actuales. Este libro aspira a mostrar que el positivismo jurídico sí está a la altura del desafío. Con ese cometido son analizados algunos de los temas más relevantes —y complejos— que ofrece el diseño institucional de las democracias constitucionales tuitivas de derechos básicos. Ellos pueden sintetizarse en cuatro grandes interrogantes: ¿cómo establecer el contenido o significado de los textos constitucionales?; ¿cómo opera el proceso tendiente a garantizar la aplicación de las normas constitucionales?; ¿está justificada la imposición de límites a la legislación ordinaria a través de una constitución y, si es así, quién está legitimado para garantizar su supremacía?; ¿es necesario un acercamiento teórico diferente del positivismo jurídico para dar cuenta del funcionamiento de los sistemas jurídicos y, en especial, del control de constitucionalidad?

Compendio de filosofía del derecho
Rafael Hernández Marín

Esta obra es esencialmente una exposición, abreviada en muchos casos, de los diversos temas en que se divide, en opinión del autor, la teoría general del derecho. Aunque resulta más detallada en algunos de los temas más importantes para la práctica del derecho, como son la interpretación del derecho y la aplicación del derecho, dos temas que no suelen ser debidamente distinguidos, pero que en esta obra son diferenciados con toda nitidez.

Los intersticios del derecho
Indeterminación, validez y positivismo jurídico
Ángeles Ródenas

La expresión instersticios del derecho, empleada en el título de este libro, hace referencia a la zona, de límites borrosos, situada entre aquellas pautas que son inequívocamente reconocidas como derecho y aquellas otras que claramente no lo son. La indagación sobre esta área de penumbra es la constante que vertebra los tres núcleos temáticos del libro: la indeterminación del derecho, la validez jurídica y la crisis actual del positivismo jurídico. El conjunto de los tres ensayos permite contemplar, bajo una luz nueva, esta área intersticial o penumbrosa del derecho.

Acción, dolo eventual y doble efecto
Un análisis filosófico sobre la atribución de consecuencias probables
María Laura Manrique Pérez

En el derecho penal contemporáneo, debido a la creciente importancia de la doctrina del dolo eventual, la distinción entre resultados intentados y consecuencias previstas no es tomada como normativamente relevante. De acuerdo a esta doctrina, ambos efectos de nuestras acciones son equivalentes en el momento de atribuir responsabilidad penal. Por el contrario, en filosofía moral se utiliza esta distinción por medio de la doctrina del doble efecto, que entiende que nuestra responsabilidad es mayor cuando provocamos un daño de manera directa que cuando el daño es producto de nuestra intención oblicua.

Nuevas aproximaciones a la doctrina del doble efecto conectan esta estrategia con el liberalismo moral y político. Si el derecho penal necesita estar justificado por principios liberales —como las constituciones y los códigos penales parecen exigir—, la doctrina del doble efecto genera un importante desafío a nuestras concepciones de responsabilidad penal. Más específicamente, este trabajo sostiene que la doctrina del doble efecto provee de una mejor solución al problema de la distinción entre resultados intentados y consecuencias previstas que la doctrina del dolo eventual.

Particularismo y derecho
Un abordaje pospositivista en el ámbito práctico
Hernán G. Bouvier

Las afirmaciones del tipo «matar está mal» o «Pedro debe responder por el mal causado» suelen ser sometidas a escrutinio exigiendo su justificación. Según una concepción arraigada en el terreno práctico y que se denomina «universalismo» los juicios o acciones prácticas están justificadas sólo si constituyen el seguimiento o aplicación de un parámetro, regla o principio de cierto tipo. El universalismo es objetado de dos maneras. Por un lado por el escepticismo, para el cual nunca tiene sentido hablar de afirmaciones o acciones justificadas. Por el otro por el particularismo, para el que puede hablarse de acciones o afirmaciones justificadas aunque no impliquen la aplicación de un principio o regla. Según el particularista ninguna regla o principio pueden ser lo suficientemente atentos o receptivos a la complejidad de los casos sobre los que habrá que decidir. La discusión entre universalismo, escepticismo y particularismo se proyecta directamente en el plano del derecho. En el terreno del derecho se puede sostener o bien que la decisión de un juez está justificada sólo si se basa en una regla o principio general, o bien que nunca está justificada, o bien que puede existir una justificación jurídica a pesar de que la decisión no se base en una regla o principio. Este libro analiza la discusión entre universalismo, escepticismo y particularismo y su proyección en la teoría del derecho. Se pretende defender una variante del particularismo abordando en tono crítico los postulados de la filosofía analítica clásica. Si se concede que nuestro conocimiento es necesariamente parcial y algunas veces verdadero, y se acepta la existencia de libertad, entonces puede haber buenas razones para ser particularistas o, más bien, para otorgar prioridad a la experiencia frente a la mera forma y la técnica.

Naturalismo y teoría del derecho
Brian Leiter

En el ámbito de la teoría del derecho contemporánea, en particular de la anglosajona, el realismo jurídico es a menudo considerado un movimiento que resulta atractivo sólo a juristas filosóficamente superficiales y que no ha brindado ninguna contribución sustancial a la reflexión teórica acerca del derecho. En contra de tal opinión, este libro ofrece una reinterpretación original y novedosa de los realistas jurídicos norteamericanos como precursores del «giro naturalista» en filosofía, a la vez que refuerza su concepción con una serie de argumentos finamente elaborados para rebatir las críticas que le han sido dirigidas por diferentes movimientos teórico-jurídicos, como, por ejemplo, el positivismo hartiano o los *Critical Legal Studies*. El volumen, además, reaviva el programa de investigación iusrealista, vinculándolo al debate metodológico contemporáneo y utilizándolo, en el ámbito de dicho debate, a favor de la defensa de una teoría del derecho de corte genuinamente descriptivo, concebida, de la manera naturalista, como la rama abstracta de las ciencias jurídicas predictivas. El volumen explora también las implicaciones de una concepción de la filosofía de estricta observancia naturalista acerca de las cuestiones de la objetividad del derecho y de la moral: en este marco, asume una particular relevancia iusfilosófica el análisis demoledor que Leiter reserva a la concepción de Ronald Dworkin.

La idea de los derechos humanos
Charles R. Beitz

Desde su creación tras la Segunda Guerra Mundial, la suerte que han corrido los derechos humanos ha sido paradójica. Por un lado, se han transformado en el lenguaje en el que se expresa la política global. Formular reclamos fundados en los derechos humanos se ha vuelto algo usual a nivel internacional, y no existe nadie que considere que tales reclamos carecen de importancia. Por otro lado, de modo creciente se han vuelto objeto de una creciente ola de escepticismo teórico y suspicacia política. Tal circunstancia hace que la tarea de clarificar el concepto de derechos humanos, evaluar su contenido y argumentar su justificación, sea importante y necesaria. Esta tarea es la que acomete Charles Beitz en la presente obra.

Con el fin de elucidar el concepto de derechos humanos presente en la práctica internacional, Beitz elabora un modelo según el cual los responsables primarios de la satisfacción de los derechos humanos son los Estados, y en el que la comunidad internacional aparece como garante. Adicionalmente, presenta un esquema de cómo debería justificarse el contenido específico de

los derechos humanos y lo aplica a algunos casos controvertidos como son los derechos humanos de las mujeres, los derechos humanos en contra de la pobreza o el derecho humano a la democracia.

Acordes y desacuerdos
Cómo y por qué los juristas discrepan
Pau Luque Sánchez y Giovanni Battista Ratti (eds.)

El volumen recoge una serie de ensayos alrededor de la cuestión de los desacuerdos jurídicos. Su razón de ser responde sobre todo a dos tipos de inquietudes: por un lado, reunir en un único texto las aportaciones más relevantes, obra de los autores más prestigiosos y consolidados de la teoría del derecho contemporánea, acerca de los desacuerdos jurídicos; por otro lado, mostrar algunos de los nuevos caminos por los cuales esta cuestión podría transitar en un futuro próximo. Los ensayos que componen el volumen han sido divididos en cinco secciones temáticas: «Para una primera panorámica de los desacuerdos jurídicos», «El argumento del desacuerdo», «Los desarrollos del debate alrededor del argumento del desacuerdo», «Faultless Disagreements» y «Positivismo convencionalista, realismo jurídico y regla de reconocimiento».

Esta colección está pensada para un público heterogéneo. Por un lado, tiene como potencial lector al docente o investigador de filosofía del derecho, así como al jurista académico o de profesión en general. Pero por otro lado, este libro ha sido concebido como un manual para estudiantes de un curso avanzado de filosofía del derecho, pues al debate sobre los desacuerdos jurídicos subyacen algunos de los problemas fundamentales de la teoría del derecho, como por ejemplo la conexión entre derecho y moral, la tesis de las fuentes sociales, el rol de la interpretación en la práctica jurídica o el estatuto lógico de las reglas últimas del sistema jurídico. Este abanico de cuestiones es presentado de una manera analítica, ordenada y taxonómica, de forma que incluso aquellos que no estén familiarizados con las cuestiones específicas que aquí se discuten puedan acceder con cierta celeridad al intrincado mundo teórico de las discrepancias jurídicas.

Neutralidad y teoría del derecho
J. Ferrer Beltrán, J.J. Moreso y D. M. Papayannis (eds.)

Este libro reúne a algunos de los filósofos del derecho más importantes en las tradiciones anglosajona y continental. Se trata de la compilación de los artículos que estos autores presentaron en el Congreso «Neutralidad y teoría del derecho», que tuvo lugar en la Universidad de Girona en mayo de 2010. Aunque el libro aborda muchos de los debates iusfilosóficos actuales, la pregunta principal en torno a la cual se articula es si la teoría del derecho puede ser neutral. Esta obra ofrece un análisis general de la conexión entre el derecho y la moral y la posibilidad de determinar el contenido del derecho sin apelar a argumentos normativos; en el aspecto metodológico, examina el tipo de proyecto que actualmente desarrollan los filósofos del derecho; estudia los diferentes enfoques para teorizar acerca de la naturaleza o el concepto de derecho, el rol de análisis conceptual y las propiedades esenciales del derecho. Asimismo, arroja luz sobre lo que puede aprenderse del estudio de las propiedades no esenciales del derecho. Finalmente, analiza la naturaleza de los enunciados jurídicos y sus valores de verdad. Sin duda, este libro permitirá al lector avanzar significativamente en la comprensión de la práctica jurídica.

El gobierno de las normas
Giovanni Battista Ratti

Este libro recoge una serie de estudios que, desde una perspectiva realista, afrontan algunos de los problemas más discutidos en el debate iusteórico contemporáneo. En varios de los escritos el autor presenta nuevas estrategias de análisis de tales cuestiones. El volumen está compuesto por cuatro partes. En la primera se examina la dependencia del carácter sistemático, atribuido al derecho, de las operaciones de los juristas sobre los materiales normativos, vinculándolo al análisis de las concepciones del derecho que pretenden explicar el fenómeno de la sistematicidad del derecho. La segunda parte se interroga acerca de las posibles relaciones entre derecho y lógica: relaciones que han sido reconstruidas, alternativamente, como el «gobierno» del derecho sobre la lógica, o de la lógica sobre el derecho. Analizando la segunda opción, se termina

demostrando la primera, arguyendo que, en el ámbito jurídico, la «corrección» de las inferencias con normas, realizadas por los juristas, no depende de la preservación de algún valor semántico, sino de las «prácticas interpretativas e inferenciales» difusas entre los operadores del derecho. La tercera parte trata el problema de la derrotabilidad de las normas como medio de explicación de distintos fenómenos jurídicos: el diverso tratamiento lógico al que se someten las normas, la separación entre el derecho que es y el derecho que debe ser, la identificación y la solución de las antinomias, los desacuerdos entre juristas, entre otros. Al mismo tiempo, esta parte analiza las cuestiones que surgen de entender las fuentes jurídicas como totalmente moldeables (y, por ende, las normas como generalmente derrotables) a la luz de su (presunta) corrección o incorrección moral, y del querer formalizar dicha propiedad mediante sistemas lógicos divergentes de los sistemas de lógica clásica. La cuarta parte, finalmente, concierne al «universo de lo normativo». Una tarea fundamental para los teóricos del derecho, sobre todo de la era moderna, ha consistido en hallar un método para distinguir, en el seno de dicho universo, lo jurídico de lo no jurídico. Esta parte del libro concentra la atención en los problemas conceptuales vinculados a dichos intentos de demarcación del ámbito de lo jurídico.

Las paradojas de la acción
Una introducción a la teoría de la acción humana desde el punto de vista del derecho y de la filosofía
Daniel González Lagier

¿Qué es una acción? ¿Y una omisión? ¿Podemos hacer varias acciones con un único movimiento corporal? ¿Se pueden contar las acciones? ¿Cómo podemos averiguar las intenciones de los demás? ¿Cuándo se nos puede imputar una acción no intencional? Este libro pretende sugerir respuestas a preguntas como éstas (o, al menos, proporcionar herramientas conceptuales para encontrarlas) y está dirigido a quienes —desde el campo de la ética, el derecho o la filosofía— estén interesados en las principales concepciones (filosóficas y jurídicas) de la acción y en el análisis de su estructura.

Pensar como un abogado
Una nueva introducción al razonamiento jurídico
Frederick Schauer

Este libro trata sobre pensar y razonar. Más específicamente, sobre las maneras de pensar y razonar y los métodos argumentativos de los abogados y los jueces, que pueden o no ser diferentes de las maneras de pensar y razonar y de los métodos argumentativos de las personas comunes. El que los abogados piensan, razonan y argumentan distinto de la gente común es una pregunta, no un axioma. No obstante, ciertas técnicas de razonamiento se consideran características de la toma de decisiones en el derecho.

En la facultad de derecho típica, en especial en los Estados Unidos, los docentes creen que enseñan pensamiento y razonamiento jurídicos por ósmosis, o intersticialidad, en el proceso de instruir sobre materias sustantivas como derecho de daños, contratos, derecho penal, derechos reales, procedimiento civil y derecho constitucional. Pero en realidad se enseña mucho menos sobre el pensamiento y el razonamiento jurídicos de lo que los profesores usualmente creen. Y aun si se enseñara en alguna medida, podría ser necesario hacerlo de manera unificada. Este libro busca satisfacer estas necesidades y, al mismo tiempo, ofrecer a los abogados y estudiantes de derecho algo en lo cual pensar —y estar o no de acuerdo— con relación a la mayoría de los temas que aborda.

Estándares de prueba y prueba científica
Ensayos de epistemología jurídica
María del Carmen Vázquez Rojas

Este libro es fruto de un taller, con el mismo título, organizado por el grupo de investigación de filosofía del derecho de la Universitat de Girona. En él se reunieron algunos de los mejores especialistas internacionales para analizar, desde la perspectiva de la denominada «epistemología jurídica», los problemas probatorios que giran en torno a los estándares de prueba y la prueba pericial-científica. Ahora se recogen aquí ensayos fundamentales en esa área, producto de los

debates mantenidos en el encuentro de Girona. El hilo conductor de todos ellos es la pretensión de someter a criterios racionales la práctica y la valoración de la prueba en el proceso judicial. ¿Qué son los estándares de prueba? Además de responder a esta importante cuestión, escasamente abordada en nuestra tradición jurídica, se discuten también otros temas relacionados e incluso dependientes del grado de prueba requerido en un proceso judicial: la valoración de los elementos de prueba, las cargas de prueba y la presunción de inocencia o la graduación de las penas en materia penal. El segundo gran tema gira en torno a los problemas que afronta el juzgador de los hechos para valorar una de las pruebas actualmente en boga: la pericial-científica. Contexto en el que es referencia indispensable un caso hito en el tratamiento judicial de este tipo de elementos, *Daubert* v. *Merrell Dow*. Por supuesto, tal como los propios autores sostienen, habrá que considerar las especificidades del contexto procesal en cuestión y la necesidad de tener más información empírica sobre este tipo de conocimientos.

Verdad, error y proceso penal
Un ensayo sobre epistemologia jurídica
Larry Laudan

El libro presenta un análisis de epistemología jurídica que parte del presupuesto de que la averiguación de la verdad es objetivo fundamental del proceso judicial. A partir de aquí, Laudan analiza con brillantez algunas reglas probatorias y procedimentales que regulan el proceso penal estadounidense con la finalidad de conocer cuánto contribuyen o cuánto merman las posibilidades de llegar a la verdad; y, así, determinar el coste epistemológico que suponen es ineludible o bien si pudieran encontrarse otros mecanismos para lograr los fines subyacentes. Pese a que el autor se centra en el caso estadounidense, su análisis es aplicable a todos aquellos sistemas, como los nuestros, que incluyen reglas similares.

En cualquier caso, con independencia del sistema, existe siempre la posibilidad de error en todo tipo de procesos judiciales. En materia penal los errores suponen falsas condenas pero también falsas absoluciones; por ello, Laudan analiza tanto las posibilidades de disminuirlos mediante las reglas vigentes, como la distribución del riesgo de error entre las partes a través de mecanismos como la presunción de inocencia y el estándar de prueba. En resumen, estamos ante un libro imprescindible para quien pretenda observar el proceso penal desde la óptica de la epistemología y de la justificación de sus reglas probatorias.

El principio de autoridad y la autoridad de los principios
La genericidad del derecho
Claudio Luzzati

Entre los teóricos del derecho se recurre a menudo a la afirmación de que los principios serían normas vagas y genéricas. Sobre la vaguedad de las normas han sido publicados numerosos estudios, pero en lo que concierne a la genericidad se sabe poco o nada y con frecuencia es confundida con la generalidad. Este volumen pretende colmar esta laguna. Pero éste es sólo el punto de partida de un análisis semiótico bastante más complejo que lleva a una revisitación de la noción de discrecionalidad y a mostrar que no todas las normas genéricas deben ser consideradas principios. Por otro lado, la genericidad de las argumentaciones de principio resulta ser particular: es una genericidad de segundo orden que permite introducir en el razonamiento jurídico nuevas premisas, sobre todo excepciones, no explícitamente previstas.

El volumen concluye con un análisis crítico del concepto de ponderación, mostrando que ésta, si bien designa una práctica bastante difusa entre los tribunales constitucionales de todo el mundo, no es capaz de indentificar un método riguroso, objetivo y repetible con idénticos resultados para llegar a una decisión.

Las pretensiones normativas del derecho
Un análisis de las concepciones de Robert Alexy y Joseph Raz
Paula Gaido

La presente obra parte de una pregunta que puede ser formulada de diferentes maneras: ¿en qué idea se está pensando cuando se afirma que el derecho es normativo?, ¿por qué es impor-

tante entender al derecho como fuente de normas que generan deberes, y no meramente como un hecho, como un conjunto de contenidos semánticos o como un conjunto de actos de imposición de poder? Hay quienes sostienen que cuando se piensa en el derecho está implícita la idea de que es normativo, y que esta es una cuestión conceptual. Sin la idea de normatividad no se puede comprender al derecho. El análisis de las respuestas dadas por los filósofos del derecho Robert Alexy y Joseph Raz, se toma como brújula en la exploración del problema. Las noción de pretensión de corrección, en el caso de Alexy, y la de pretensión de autoridad legítima, en el caso de Raz son, de este modo, objeto de principal análisis en el libro y, a través de ellas, el sentido en que el derecho, se dice, es fuente de razones justificatorias.

Cómo deciden los jueces
Richard A. Posner

Cómo deciden los jueces es un estudio acerca del complejo y diverso entramado de factores que llevan a los jueces a tomar las decisiones que toman. Posner pretende «descorrer el velo» que cubre una de las actividades fundamentales del derecho: la actividad de juzgar. Su objetivo es someter a escrutinio público los condicionantes de naturaleza sociológica, psicológica, económica, política, filosófica y también jurídica que de hecho influyen en la actividad decisoria de los tribunales. Guiado por este objetivo, aborda toda una serie de aspectos que van desde las condiciones laborales de la profesión de juez (sueldo, promoción, estabilidad en el puesto) hasta el papel jugado por sus convicciones ideológicas y políticas, sus filias y fobias partidistas y su función ante la opinión pública, pasando por la psicología y la personalidad de los jueces y los problemas que tienen que ver con la manera en que aceptan y conciben las pautas del método jurídico.

Pero el libro de Posner no sólo se mueve en este nivel descriptivo o explicativo, sino que contiene también un modelo normativo de juez. El escenario de contraste de este modelo es asimismo la jurisprudencia estadounidense, centralmente los tribunales de apelación y el Tribunal Supremo. El autor reivindica, por ejemplo, que una comprensión cabal del papel del Tribunal Supremo pasa por entenderlo como tribunal político, y somete a revisión alguna de sus tendencias actuales, en concreto la de tomar la jurisprudencia constitucional de otros ordenamientos jurídicos como fuente autoritativa. Posner apuesta, en definitiva, por un modelo pragmatista, pero, en sus palabras, se trata de «un pragmatismo sensible y no uno de cortos vuelos».

Causalidad y responsabilidad
Un ensayo sobre derecho, moral y metafísica
Michael S. Moore

El concepto de causalidad es fundamental para asignar responsabilidad, moral y jurídica, por eventos. Pero la relación entre la causalidad y la responsabilidad permanece poco clara. ¿Cuál es, exactamente, la conexión entre el concepto de causalidad usado al atribuir responsabilidad y las explicaciones de las relaciones causales ofrecidas por la filosofía de la ciencia y la metafísica? ¿Cuánto de lo que llamamos responsabilidad causal es definido, en verdad, por factores no causales? Este libro sostiene que una gran parte de la teoría jurídica sobre estas cuestiones es confusa e incoherente, y representa el primer intento exhaustivo, desde el trabajo de Hart y Honoré, de aclarar el trasfondo filosófico de los debates jurídicos y morales.

En primer lugar, el libro ubica a la causalidad en el derecho penal y el derecho de daños, y delinea la metafísica presupuesta por la teoría jurídica. Luego analiza las mejores explicaciones teóricas de la causalidad ofrecidas por la filosofía de la ciencia y la metafísica y, valiéndose de ellas, critica a muchos de los conceptos jurídicos centrales que circundan a la causalidad, como los de la causalidad sobreviniente, la predictibilidad del daño y la participación. Considera y rechaza las propuestas radicales que tienden a erradicar a la causalidad del derecho, usando, en cambio, cálculos de riesgos para atribuir responsabilidad.

El análisis resulta ser un argumento poderoso para que revisemos nuestro entendimiento del papel que juega la causalidad en la atribución de responsabilidad, tanto jurídica como moral.

Jerarquías normativas y dinámica de los sistemas jurídicos
Jordi Ferrer Beltrán y Jorge L. Rodríguez

El libro aborda dos problemas centrales de la teoría del derecho: la jerarquía normativa y la dinámica de los sistemas jurídicos. Ambos han tenido hasta el momento menos atención de la que merecen, pero lo realmente novedoso de este volumen es su tratamiento conjunto, con un análisis muy cuidadoso de sus implicaciones mutuas. A partir de aquí, se revisan nociones clave como las de sistema jurídico, las concepciones de las normas, la pertenencia al sistema de las normas derivadas, o la validez y aplicabilidad de las normas, así como los efectos de la preterición jerárquica. En resumen, el lector encontrará en este libro un estudio profundo de algunas nociones centrales de la teoría del derecho, revisadas a la luz de la intersección entre la estructura jerárquica y la dinámica de los sistemas jurídicos.

El realismo jurídico genovés
Jordi Ferrer Beltrán y Giovanni B. Ratti

A partir de la obra de Giovanni Tarello, y bajo su maestría, se ha conformado en Génova un grupo de investigadores, que contó enseguida con el empuje de Silvana Castignone y Riccardo Guastini, y en el que se formaron filósofos del derecho como Mauro Barberis, Paolo Comanducci y Pierluigi Chiassoni, entre otros. En el ámbito de la teoría del derecho, ese grupo, conocido por muchos como *Escuela genovesa*, se ha caracterizado por la defensa de tesis propias del realismo jurídico y ha tenido una gran influencia en el debate iusfilosófico italiano, francés e iberoamericano de los últimos 20 años. El realismo jurídico *à la génoise* hunde sus raíces en las dos grandes tradiciones iusrealistas, americana y escandinava. Sin embargo, ha desarrollado progresivamente sus propias tesis y refinado con la metodología analítica algunas de las asunciones básicas del realismo jurídico clásico, en especial del americano.

En este libro el lector encontrará la presentación de esas tesis por parte de sus más destacados defensores y su discusión a cargo de algunos de los más importantes iusfilósofos iberoamericanos actuales.

La teoría principialista de los derechos fundamentales
Estudios sobre la teoría de los derechos fundamentales de Robert Alexy
Jan-R. Sieckmann (ed.)

La teoría de los derechos fundamentales es un tema tan crucial como controvertido. Debido al aumento de Estados que se configuran como «constitucionales» y «democráticos», y también al desarrollo de sistemas europeos e internacionales de protección de derechos humanos, la búsqueda de modelos generales de protección iusfundamental cobra una enorme importancia. Entre estos modelos, la *Teoría de los derechos fundamentales* de Robert Alexy ha sido uno de los que más aceptación ha merecido tanto en el ámbito académico como en la práctica del derecho. Pese haber sido blanco de numerosas críticas, constituye, por su solidez teórica y reconocimiento internacional, uno de los referentes más adecuados sobre el tema. Los trabajos reunidos en este volumen analizan y discuten si la teoría principialista desarrollada por Alexy ofrece el marco idóneo para elaborar una teoría y una dogmática general de los derechos fundamentales más allá de las fronteras de los sistemas jurídicos nacionales. En ellos se abordan problemas relativos a la teoría de las normas iusfundamentales, al método de la ponderación o a los principios de proporcionalidad y de igualdad. Aparte del propio Alexy, los autores que participan en este libro han contribuido en diversa manera e incluso desde perspectivas críticasó al desarrollo de esa teoría general y pueden ser considerados como especialistas en la teoría de los principios y de los derechos fundamentales.

Problemas de vida o muerte
Diez ensayos sobre bioética
Eduardo Rivera López

El avance de la medicina ha generado enormes desafíos éticos. En ellos está en juego la vida, la muerte, la dignidad y la autonomía de las personas. ¿Debería permitirse la eutanasia voluntaria? ¿Tenemos el deber de garantizarles a nuestros futuros hijos un mínimo de calidad de vida?

¿Deberían las personas con problemas de fertilidad adoptar, en lugar de utilizar técnicas de reproducción asistida? ¿Generará el avance de la genética desigualdades sociales inaceptables? ¿Quién debería tener acceso a la información genética de una persona? ¿Debería permitirse la venta de órganos?

Estas son algunas de las preguntas que se exploran en los diez ensayos reunidos en este volumen. Se trata de artículos independientes, publicados en general en revistas especializadas, que ofrecen, sin embargo, un panorama amplio de algunos de los problemas de la bioética contemporánea.

Dilemas constitucionales
Un debate sobre sus aspectos jurídicos y morales
L. Zucca, G. Lariguet, D. Martínez Zorrilla y S. Álvarez

Los conflictos entre valores son uno de los temas más apasionantes y difíciles de la filosofía moral, en la medida en que su existencia plantea un serio desafío a la coherencia de la ética como sistema normativo. Cuando este tipo de conflictos se traslada, a través de los principios y las normas constitucionales, al ámbito del derecho, los desafíos se multiplican. Se trata de un ámbito en el que la teoría del derecho y la teoría constitucional necesitan recurrir inexorablemente a la filosofía moral para poder ofrecer un análisis certero del tipo de problema que se debe abordar.

En este libro se analizan los conflictos morales y se estudian los diversos escenarios jurídicos que se abren a partir de su incorporación al ámbito del derecho constitucional. Para ello se parte de un artículo de Lorenzo Zucca —autor que recientemente se ha ocupado del tema de una manera novedosa y audaz— sobre los «dilemas constitucionales». Dicho artículo es seguido de los comentarios de otros tres autores —Silvina Álvarez, Guillermo Lariguet y David Martínez Zorrilla— que también han trabajado sobre los conflictos de derechos fundamentales y que realizan un análisis minucioso y original de la obra de Zucca.

Razonamientos en la sentencia judicial
Rafael Hernández Marín

Esta obra trata de los razonamientos incluidos en una sentencia judicial que constituyen la motivación de la decisión resolutoria de un litigio, contenida en el fallo de la sentencia. En el último capítulo del libro se analiza cómo son dichos razonamientos, después de haber expuesto en el capítulo precedente cómo deberían ser, en opinión del autor, esos razonamientos, a fin de que éstos cumplan los preceptos legales que regulan la motivación de las decisiones judiciales. Pero todas estas cuestiones no pueden ser abordadas sin disponer de nociones generales acerca de los razonamientos, proporcionadas por la lógica, y nociones también generales, propias de la filosofía del lenguaje, relativas a los diferentes tipos de enunciados que pueden constituir las premisas y la conclusión de un razonamiento. De ahí que los dos primeros capítulos del libro estén dedicados a la exposición de esas nociones generales. A pesar de su extensión, pues constituyen aproximadamente la tercera parte de la obra, esos dos capítulos iniciales sólo explican ideas que son imprescindibles para la discusión de las cuestiones tratadas en los dos últimos capítulos y no presuponen ningún conocimiento previo por parte del lector de los temas expuestos.

Cuatro perspectivas sobre la libertad
John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom y Manuel Vargas

Cuatro perspectivas sobre la libertad contiene la disputa central sobre la libertad y la responsabilidad moral. Durante siglos, los filósofos han investigado si los hechos causales en los cuales toda decisión y acción se insertan, son compatibles con la libertad y la responsabilidad moral, aparentes bases de las relaciones humanas y la práctica judicial. En esta disputa se enfrentan cuatro posiciones fundamentales. El libertarismo sostiene que la indeterminación de procesos causales involucrando nuestras voluntades nos brinda la libertad requerida por la responsabilidad moral. Por otro lado, el compatibilismo sostiene que la forma causal en la que se producen nuestras decisiones y acciones es compatible con la responsabilidad moral. El incompatibilismo duro sostiene que las probabilidades naturales objetivas son incompatibles con la responsabilidad moral, ya que estos factores están en el análisis final fuera de nuestro control. Y, por último,

el revisionismo reconoce que tenemos un elemento incompatibilista en nuestro concepto de responsabilidad moral, pero que este elemento se debe cambiar para armonizarlo con el sistema de responsabilidad moral. El formato de debate del libro, donde cada uno de los principales proponentes actuales de cada posición la expone y responde a sus oponentes, es un formato óptimo para la exploración rigurosa de este debate central, del cual dependen tanto el concepto de lo que somos como la justicia de muchas de nuestras prácticas sociales.

Derecho de daños, principios morales y justicia social
Diego M. Papayannis (ed.)

Riesgos y daños de Jules Coleman, publicado originalmente en 1992, es el primer testimonio comprehensivo de que el derecho privado también puede ser interesante para la filosofía. Su influencia ha sido enorme, en grado tal que resulta difícil comprender el desarrollo de la teoría del derecho privado sin tomar nota del impacto que *Riesgos y daños* ha tenido en la disciplina. Todavía hoy, esta obra conserva plenamente su vigencia, en tanto sigue siendo el punto de partida obligado para quien desee embarcarse en el estudio de los fundamentos de la responsabilidad civil.
En conmemoración de los veinte años de la publicación de *Riesgos y daños,* la Universidad de Girona organizó unas jornadas los días 17 y 18 de diciembre de 2012. Este volumen reúne las contribuciones presentadas por los profesores Carlos Bernal, Jules L. Coleman, John Gardner, Martín Hevia, Tsachi Keren-Paz, Diego M. Papayannis y Carlos F. Rosenkrantz. Las ponencias se centran fundamentalmente en las distintas concepciones del derecho de daños y de la justicia correctiva que Jules L. Coleman defendió a lo largo de su trayectoria académica. El lector encontrará en el contenido de estos trabajos una amplia gama de interpretaciones, expuestas con rigor analítico, sobre la mejor manera de comprender la práctica de la reparación de daños. La teoría del derecho y la filosofía moral y política parecen darse cita en el ámbito de la responsabilidad extracontractual, campo en el cual los filósofos han sostenido con plausibilidad posiciones muy dispares que van desde concebir la práctica como una cuestión de justicia social, hasta ver en ella una instancia clara de moral interpersonal. El título de esta obra, *Derecho de daños, principios morales y justicia social,* pretende reflejar precisamente esta pluralidad.

Entre la autoridad y la interpretación
Sobre la teoría del derecho y la razón práctica
Joseph Raz

El presente libro constituye una recopilación de artículos de Joseph Raz referentes a la estrecha relación entre razonamiento moral y jurídico y su vinculación con la teoría del derecho y la filosofía práctica en general. En la primera parte —metodológica— se reúnen artículos que analizan la posibilidad de hacer teoría del derecho y la contraposición entre dos grandes concepciones sobre la teoría del derecho, aquella que sigue las líneas de Herbert Hart y la que ha sido propuesta por Ronald Dworkin. La segunda parte explora la relación entre el derecho, el concepto de autoridad legítima y la moral. Se retoman cuestiones clásicas tratadas por Raz sobre la autoridad como servicio, la incorporación de estándares morales en el derecho y la especial relación entre el razonamiento con reglas y el derecho. La tercera parte se ocupa del problema de la interpretación y en qué sentido esta interpretación puede ser conservadora o innovadora, y la especial vinculación entre intención de la autoridad e interpretación. Por último, se exploran diferentes cuestiones atinentes a la relación entre interpretación de las constituciones y la noción de autoridad. A modo de apéndice se incluyen consideraciones sobre la autonomía del derecho frente a otras consideraciones y el valor de las razones prácticas de carácter público.

La filosofía del derecho de Uberto Scarpelli
Análisis del lenguaje normativo y positivismo jurídico
Félix F. Morales Luna

Uberto Scarpelli (1924-1993) es una figura central en la filosofía del derecho italiana del siglo pasado. Su original y sólida defensa del positivismo jurídico supone un aporte sorprendentemente actual, a pesar de lo cual no ha merecido mayor atención en un debate centrado en el contexto anglosajón a partir de la polémica Hart-Dworkin. Sin embargo, su planteamiento sobre el positivismo jurídico no constituye sino un momento culminante de un recorrido intelectual en el que,

valiéndose de los instrumentos conceptuales provistos por la filosofía analítica, particularmente la distinción entre lo descriptivo y lo prescriptivo, abordó el análisis del lenguaje normativo y, con ello, de los fundamentos del discurso ético, político y jurídico. Se trata de un pensamiento complejo que no sólo expresa una filosofía honesta, coherente y rigurosa, sino que representa un incómodo recordatorio al jurista sobre la responsabilidad moral y política en el que se asienta su trabajo con el derecho.
Este libro constituye un estudio conjunto del pensamiento de Uberto Scarpelli, con particular énfasis en su análisis del lenguaje normativo y su concepción política del positivismo jurídico, en la idea de recuperar un pensamiento injustificadamente olvidado, que resulta de necesaria proyección en el contexto actual.

Interpretación literal y significado convencional
Una reflexión sobre los límites de la interpretación jurídica
Victoria Iturralde Sesma

Las teorías de la argumentación jurídica ponen el centro de atención en las razones que se deben dar para que la discrecionalidad, inherente en muchos casos a la aplicación del derecho, no devenge en arbitrariedad. Por ello, una de las tareas de dichas teorías reside en el análisis de los diferentes argumentos interpretativos. En este trabajo se analiza la interpretación literal (o argumento lingüístico) a fin de señalar que una de las exigencias básicas de la aplicación judicial (y administrativa) en un Estado democrático de Derecho es el respeto del principio de legalidad y la limitación de la actividad interpretativa por los márgenes dados por el significado de los enunciados jurídicos. Esto, que parece obvio, es frecuentemente ignorado por los aplicadores del derecho, descalificando la interpretación literal con el adjetivo de formalista.
La autora analiza este criterio interpretativo, para lo cual examina dicha noción en los ámbitos filosófico-lingüístico y jurídico, y propone sustituir la expresión «interpretación literal» por la de «interpretación o significado convencional». Se trata, con ello, de poner de relieve que los términos jurídicos, no obstante su indeterminación, tienen un significado convencional. Frente a la idea escéptica de que el intérprete no tiene un punto de partida lingüístico y que los significados varían en relación con los elementos pragmáticos que se manifiestan en cada caso particular, no puede prescindirse de las reglas o convenciones que regulan el empleo de los términos. En otras palabras, el significado convencional establece cuáles son los límites de la *interpretación* y dónde empieza la *invención*.

FILOSOFÍA Y DERECHO

De la Constitución a la moral

Conflictos entre valores en el Estado constitucional

¿Es posible una interpretación armónica de la Constitución? ¿De qué naturaleza son los conflictos entre valores que surgen en el seno del Estado constitucional de derecho? ¿Cuál es la mejor manera de dar cuenta de los desacuerdos entre operadores jurídicos? ¿Son las soluciones normativas a los conflictos soluciones estables o, en cambio, están sujetas a un cierto grado de arbitrariedad, ya que aquéllas sólo pueden ser alcanzadas en el caso particular? ¿Tiene sentido hablar de dilemas morales trágicos cuando hablamos de interpretación constitucional? ¿Es irracional admitir que, en algunas ocasiones, *debe* no implica *puede*? ¿Existe espacio para la objetividad y para el error en los desacuerdos prácticos?

Éstas son algunas de las cuestiones que se abordan en este trabajo. Sus correspondientes respuestas deberían satisfacer el objetivo final del mismo, consistente en determinar cuál es la mejor reconstrucción conceptual de la dimensión ético-sustantiva del Estado constitucional de derecho. Para ello se presentan tres hipótesis de reconstrucción candidatas: el irenismo, el particularismo y el pluralismo dilemático. En el trabajo se intenta mostrar a cada una de estas hipótesis de reconstrucción bajo su mejor luz, es decir, dando razones para que puedan superar las objeciones que se les pueda plantear y, cuando esto no sea posible, intentando minimizar el impacto de aquéllas. Y, sobre la base de esta mejor versión de cada una de ellas, éste concluye sugiriendo la superioridad explicativa de una de estas hipótesis de reconstrucción.

Pau Luque

Es licenciado en Derecho por la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona y doctor en Filosofía del Derecho por la Universidad de Génova. Ha sido *Visiting Ph. D. Student* en la Universidad de Chicago, profesor visitante en el ITAM (México) y *assegnista di ricerca* en la Universidad Federico II de Nápoles. Es autor de diversos artículos que versan sobre el pluralismo valorativo, las diversas concepciones del realismo moral, y otras cuestiones conectadas con la filosofía del derecho, la metaética y la filosofía moral y que han sido publicados en revistas especializadas internacionales. En 2012 editó, en esta misma colección y junto con G. B. Ratti, el volumen *Acordes y desacuerdos. Cómo y por qué los juristas discrepan*.

ISBN: 978-84-15948-63-6

9 788415 948636

Marcial Pons